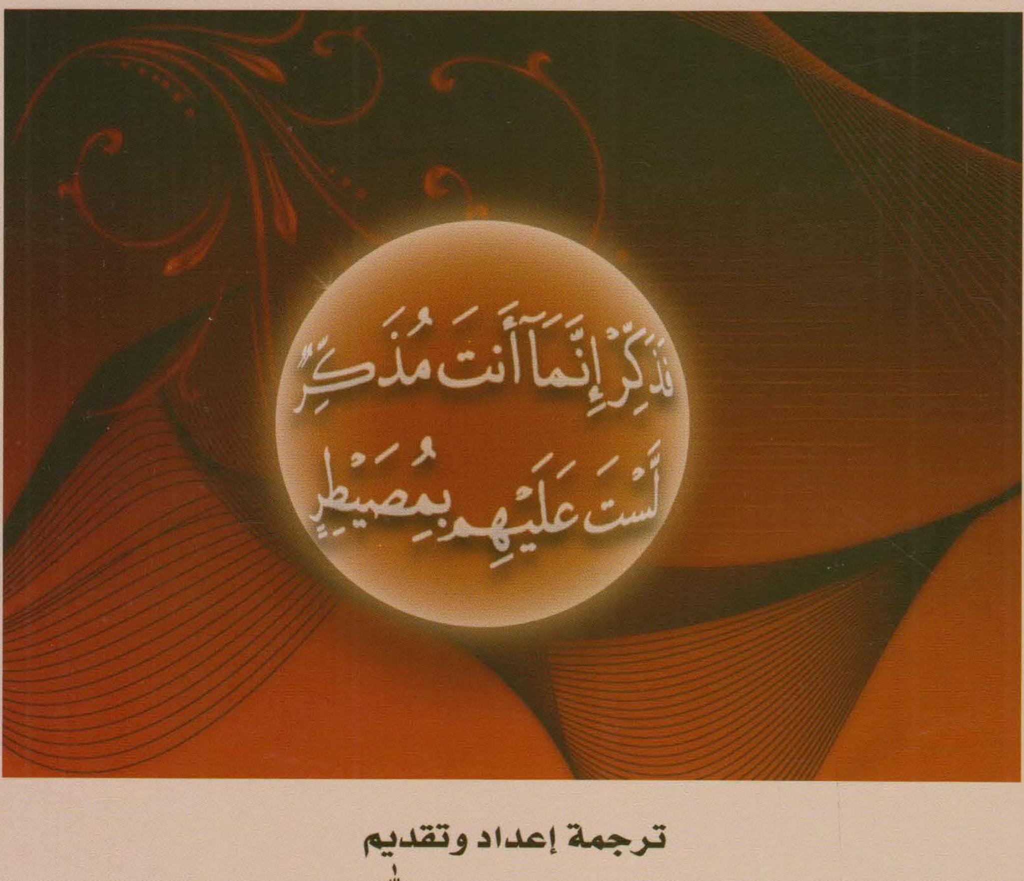
سلسلة كتاب الاجتهاد والتجديد

الشيخ يوسف الصانعي

مقاربات في التجديد الفقهي



ترجمة إعداد وتقديم

حيدر حب الله

مؤسسة الانتشار العربي

الاجتهاد والتجديد

سلسلة كتاب مجلة الاجتهاد والتجديد

الشيخ يوسف الصانعي

مقاربات في التجديد الفقهي

ترجمة وإعداد وتقديم

حيدر حب الله

الاجتهاد والتجديد

مؤسسة الانتشار العربي

Arab Diffustion Company

مقاربات في التجديد الفقهي

الشيخ يوسف الصانعي

ترجمة وإعداد وتقديم

حيدر حب الله

مؤسسة الانتشار العربي

ص.ب: 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

مركز البحوث المعاصرة
www.nosos.net
info@nosos.net

ISBN 978-614-404-115-4

الطبعة الأولى 2010

بسم الله الرحمن الرحیم

كلمة المجلّة

يسعدنا أن نواصل مع قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**الاجتهاد والتجديد**»، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ، كما يستقبل أي دراسة مستقلّة يرغب صاحبها في نشرها ولو لم تطبع على صفحات المجلّة.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**مقاربات في التجديد الفقهي**» ثاني محاور «**سلسلة الاجتهاد والتجديد**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في المجلّة، وهو يجمع الدراسات الفقهية التي قام بها الشيخ يوسف الصانعي، وأثارت وما تزال جدلاً كبيراً في المحافل العلمية الدينية.

وقد أحببنا جمعها مع بعض المناقشات المسجّلة عليها في الفصل الأخير، إيماناً منّا بالرأي والرأي الآخر دون انحياز لفريق بعينه، إلا حيث نرى الحقّ معه.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله

المدخل
الفقه الإسلامي
ضرورات للدخول في مرحلة جديدة

الفقه الإسلامي
ضرورات للدخول في مرحلة جديدة

حيدر حب الله

١ . الفقه الإسلامي المعاصر، وإشكاليات التجديد

ثمّة مدرستان كبيرتان تتجاذبان الفقه الإسلامي اليوم، بفريقيه: الشيعيّ والسنّي:

المدرسة الأولى: وهي المدرسة التراثية التي تميل أكثر إلى الأصول الاجتهادية التي قرّرها متقدمو العلماء، وتقوم بتطويرها تطويراً تدريجياً هادئاً، أي أنها تأخذ تلك الأصول ثوابت في الأعم الأغلب، وتنطلق عبرها، وترى أن مجال الاجتهاد وحرية البحث العلمي مفتوحةٌ على مستوى تفاصيل الأصول المذكورة، وأحياناً على مستوى بعض هذه الأصول وبشكل محدود نسبياً.

وتبدو للقارئ معالم شبه واضحة إلى واضحة تماماً ـ إذا لم نُرد أن نكون متفائلين ـ لأبرز العناصر والبُنيات التي تُقام عليها فقهيّات هذه المدرسة واجتهاداتها، فعنصر التراكم المعرفي لدى هذه المدرسة أكبر من المدرسة الأخرى، يساعد في ذلك مرور

أجيال كثيرة ساهمت في تنقيح وتشييد وتهذيب وتشذيب أركان ومعطيات هذا اللون الاجتهادي في علم الفقه.

ورغم ذلك، نجد أن بعض الأصول والمنطلقات والقواعد التي ينطلق منها هذا الفريق من الفقهاء ما يزال غير مدروس على مستوى التدوين، أي أنه لا توجد بحوث مستقلّة فيه، يجري البحث حولها والتعليق عليها، ولهذا يمكننا القول: إن أصول الفقه الإسلامي في صورته المدرسيّة له وجهان: أحدهما ظاهر مدوّن بارز، نجده في المصنّفات الأصولية الإسلامية منذ القرن الثاني الهجري وإلى يومنا، وثانيهما مضمر مختبئ كامن في وعي الفقهاء، قائم في بعض الأحيان على تراكم الخبرات وتجارب التعامل مع النصوص والمعطيات الاجتهادية، ولا يصحّ اعتباره باطلاً لأنه لم يخرج إلى عالم التدوين والبحث الواعي بل ظلّ في اللاوعي.

نعم، هناك حاجة ماسّة لإخراج هذا المخزون المتراكم على صورة المفاهيم الملفوظة، لكي تدرس بشكل مركّز، وهنا يحصل أنّ بعض هذا المخزون عندما يصل إلى هذه المرحلة تشتدّ قوته، وتتراكم البراهين عليه، ويُصبح أشدّ وضوحاً ومنهجةً ودقة، كما يحصل أنّ بعض هذه المفاهيم ينكشف ضعفه وعدم وجود مستند علمي له، وأنّ الحالة النفسية هي التي لعبت دوراً في ترسيخه، فلمّا أخضعت لمجهر النقد العلمي بان أنّها ليست بشيء يستحقّ الوقوف عنده.

من هنا، نطالب بتفكيك هذه الأُسس اللاملموسة للفكر الاجتهادي، بغية انجلاء المعرفة أكثر فأكثر، واستحكامها من جهة، كما وتنقيتها من جهةٍ أخرى.

المدرسة الثانية: وهي ما نسمّيه ـ فعلاً ـ المدرسة المعاصرة التي تمثل بعض شرائح المجتمع العلمي.

ميزات القوّة والضعف في الاتجاه التجديدي في الفقه الإسلامي

تمتاز هذه المدرسة بميّزات، بعضها يعبّر عن نقاط ضعفٍ، وبعضها الآخر عن نقاط

قوّة:

أ ـ الأصول الاجتهادية بين التدوين الواعي والممارسة غير الواعية

من نقاط الضعف في هذه المدرسة، كثرةُ الأسس غير المدروسة صراحةً، وإنما هي مختزنة في اللاوعي نتيجة تراكم المعطيات الفكرية، تماماً كما حصل ـ وفق ما بيّناه ـ مع المدرسة التراثية، لكن مع فارقٍ في أن درجة التنظير المفاهيمي في المدرسة التراثية أكبر من المدرسة المعاصرة، وذلك ـ كما قلت ـ نتيجة الجهد المركّز على الأجيال، فإن هذا العمق التاريخي سمح لهذه المدرسة بالكشف عن بناءات كثيرة تقوم عليها، فيما المدرسة المعاصرة ما زالت تعاني ـ في بعض أوجهها ـ من درجةٍ كبيرة من اللاتنظير في هذه الأسس، وهو ما زاد من الغموض حولها أمام الطرف الآخر الذي لم يَعِش هذه الأسس في لاوعيه.

ولكي أعطي مثالاً، أذكر مسألة تاريخية النصّ الديني، فقد ذهب فريقٌ معاصر إلى القول بأن الأصل في الأحكام الفقهية أن تكون تاريخيةً، وأن الحكم الثابت الإلهي يحتاج إلى شاهد يدلّ عليه، فلو أصدر النبي‏ﷺ حكماً فإن القاعدة تستدعي اعتباره حكماً تاريخياً مرحلياً لا نشاط له في الحقبة المعاصرة، إلا إذا ساعدتنا الشواهد الخاصّة على إثبات استمراريّته في الزمان والمكان، كما أن بعض أنصار التاريخية، ولو لم يصرّحوا بهذا المبدأ، إلاّ أنّهم كثيراً ما يتعاطون مع النصّ الديني بعقلية تاريخية.

وعلى العكس من ذلك المدرسة التراثية؛ حيث اعتبرت ـ بالأعم الأغلب منها على الأقلّ ـ أنّ الأصل في النصوص الدينية أن تكون إلهيةً ثابتة عبر الزمن، وأنّ الحديث عن تاريخيّتها يظلّ هو الاستثناء الذي يحتاج إلى شاهد أو قرينة؛ ولهذا قلّ توظيف المنطق التاريخاني في التعامل مع النصوص الدينية في الوسط التراثي، مع نسب مختلفة بين مثل مدرسة الرأي ومدرسة الحديث.

وهنا نلاحظ أنه من النادر أن يتصدّى الفريق المعاصر في الاجتهاد الفقهي لدراسة

تاريخية النصّ الديني على صعيد أصول الفقه، وحتى لو تصدّى لذلك، فهو لا يقدّم التاريخية سوى مسلّمٍ أنتجته التراكمات المعرفية الفلسفية والألسنية، دون أن يكيّف هذا المفهوم في بناء الاجتهاد في أصول الفقه الإسلامي، أي أنه لا يقوم بعملية تبيئةٍ له في نطاق الاجتهاد الإسلامي؛ حتى يحظى بالاعتراف، وهذا ما يستدعي تسجيل ملاحظة، وهي أنّ ذلك أدّى إلى حالة من الفوضى أحياناً في التعامل مع بعض النصوص دون ضوابط تحدّد إطار الاستخدام التاريخاني للنصّ، مما أوجب قلق الفريق المدرسي في المؤسّسة الدينية.

من هنا، كانت هناك حاجة ماسّة لطرح البناءات التحتية على بساط البحث، تلك البناءات التي لم تتحوّل إلى مقولات مفاهيمية مدوّنة، فحركة التدوين من شأنها إلغاء حالة الاستنساب أحياناً، أو فوضى التطبيق أحياناً أخرى، أو عدم تحديد الدائرة والنطاق اللذين يتحرّك داخلهما هذا المفهوم أو ذاك.

ب ـ الاقتطاع الفقهي من المناخات العقدية

وفي هذا السياق، ثمّة نقطة ضعف أخرى تعاني منها هذه المدرسة على مستوى آليات عملها، فهذه المدرسة تمثل أنموذج الانفتاح على الآخر من الاتجاهات الفقهية المتنوّعة في الساحة الإسلامية، ولا تبدي كثير ممانعة من استقاء مقولات من مذاهب أخرى عندما تقتنع بها، أي أن الحاجز المذهبي ليس عقبةً أمامها في إنتاجها الفقهي، وهذه نقطة إيجابية في حدّ نفسها ومن حيث المبدأ.

لكن المسألة أنّ عملية التوظيف هذه يتمّ اقتطاعها ـ أحياناً ـ اقتطاعاً من داخل النسق المذهبي الآخر دون ملاحظة المناخ الذي تعيش فيه أو تنمو هذه المقولة أو تلك في إطاره، وحيث نعرف أن علم أصول الفقه قد وُلد تاريخياً ـ على الصعيد الشيعي ـ من رحم علم الكلام، لا فقط من رحم علم الفقه أو الحديث، خلافاً ـ تقريباً ـ لما يرى السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ)، كما تحدّثنا عن ذلك واستعرضنا الشواهد في

دراسة أخرى، فإن معنى ذلك وجود ترابط وثيق بين علمي الكلام والأصول، وهذا الترابط وإن كان تاريخياً إلاّ أنه ما زال يلقي بظلاله على إنتاج أصول الفقه الإسلامي، ومن ثم يجب الأخذ بعين الاعتبار العناصر الكلامية المتواشجة مع المقولات الأصولية في المذاهب الأخرى؛ لأنّ التغافل عن هذا الموضوع سوف يؤدي إلى اصطدام مشروع النهضة الأصولية والفقهية بملفّ الخلاف المذهبي، والجميع يَعرف أن النصر سيكون لصالح الملفّ الكلامي والمذهبي من الزاوية النهضوية والاجتماعية والسياسية.

إذن، فمن الضروري أن تحدّد المناخات الكلامية و.. التي تحيط بالنتاج الأصولي والفقهي للمدارس المختلفة، لتحديد مدى إمكانية التوظيف بها لا يتصادم مع المناخات التي تحملها المدرسة الأخرى، وعدم الاستعجال في هذا الموضوع.

ج ـ الاجتهاد: من النص والواقع، أم من الواقع إلى النص؟

وفي إطار الملاحظات، ثمّة فارق واضح بين هاتين المدرستين اللتين صدّرنا بهما الحديث هنا، وهو أن المدرسة التراثية تنطلق ـ عادةً ـ من النصّ إلى الواقع، فالواقع فيها منفعل، فيما النصّ هو الفاعل، حسب البناء الأيديولوجي الذي تؤمن به، وإذا ما احتاجت أحياناً إلى مراجعة الواقع قبل مطالعة النص فهي تراجعه من منطلق الحاجة إلى تحديد موضوع الحكم، حتى تضع الحكم الصحيح في مكانه الصحيح، وهذه خطوة جديرة وصحيحة ومنطقية أيضاً.

في مقابل ذلك، كثيراً ما نجد أنصار المدرسة الثانية ينطلقون من الواقع إلى النصّ، أي أن درجة ملامستهم للواقع وانفعالهم به تبقى أكبر، لهذا فهم يسعون لجعل الواقع مؤثراً ـ معرفياً وإيبستمياً ـ بالنص، فتتقيّد بذلك حركة النصّ طبقاً لمتطلّبات الواقع.

ولعلّ مثالاً مبسّطاً غير مفرط لهذا النوع من التفكير، هو ما جاء في كلام السيد محمد باقر الصدر في كتاب «اقتصادنا»؛ فقد لاحظ الصدر أنّ الاجتهاد السائد في المدارس الفقهية هو اجتهادٌ يتعامل مع النصوص ونظام الحجيّة وبراءة الذمّة، لهذا فعندما يواجه

أي إنسان حالةً ما في الحياة فإنه يرجع إلى ما تتطلبه منه النصوص الدينية؛ لكي تبرأ ذمّته أمام ربه سبحانه وتعالى، ومهما كانت نتائج البحث الفقهي فإنها لن تبدو ذات ثغرات عندما نطبّقها على حياة فردية شخصية، اللهم إلاّ نادراً، أما عندما نريد تطبيقها على حياة مجتمعيّة وعلى مستوى الأمّة والدولة، فإن شيئاً من عدم الانسجام سوف يحصل داخل نتائج البحث الاجتهادي، وعندما واجه الصدر هذه المشكلة في إطار رسم معالم مشروع اقتصادي متكامل، اندفع ـ بقطع النظر عن التبرير الفقهي ـ إلى طرح فكرة الأخذ بالاجتهادات المختلفة للفقهاء عبر الزمن، وتركيب مكوّن جديد متوالف ومنسجم فيها، وهذا التوالف هو توالفٌ يفرضه الواقع، لكنه على الصعيد النصّي لمجتهدٍ ما ليس انسجاماً في نتائجه من حيث تبعيّتها للأسس الاجتهادية والأدلّة، كما هو واضح.

هذا اللون من التفكير يضغط الواقع لتبنّيه، تماماً كما نجد اليوم نزوعاً نحو المقاصدية في التشريع وعودةً إلى طروحات الشاطبي (٧٩٠هـ)، حتى في بعض الأوساط الشيعية، اعتقاداً بأن المقاصديّة يمكنها التجاوب مع الواقع بشكلٍ أفضل، كما وهناك حديث جادّ عن فقه المصلحة، وهو حديث كان شبه محرّم في الوسط الشيعي قبل نصف قرن من الزمن، لكنّ تجارب الحياة وخوض الفقيه غمار تأسيس الدولة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فرض عليه تناول هذا الموضوع بشكل أكثر جدّيةً واهتماماً.

إذن، فما هو المنهج الصحيح؟ هل الواقع هو الأصل؟ أم النصّ هو الأساس؟ أم هي توليفةٌ ما بين النصّ والواقع؟ وما هي هذه التوليفة؟

من الطبيعي أن تعكس رؤيتنا للواقع موقفاً هنا، فمن يرى واقع الحياة اليوم في انحدار واندحار من الطبيعي أن يميل أكثر لمرجعية النصّ، أما من يراه عكس ذلك فلا أظن أن نزعةً تشاؤميةً بهذا القدر سوف تحكمه.

لست هنا بصدد اتخاذ موقف نهائي؛ فالآراء متعدّدة، إنما نريد أن نؤكّد أن الإفراط في تبنّي أحد الاتجاهين، لم يجلب الكثير من النجاحات، فنحن لا نريد الله وأحكامه ألعوبةً بيدنا نُنطقه بما نشاء والعياذ بالله، كما لا نريد أن نصدّر إسلاماً للبشر لا يمكن أن يتكيّف مع البشرية، ولو في أحد الأزمنة، ويحلّ مشاكلها التي يُعنى بها حقّاً، ما دمنا نعتقد بخلود هذا الدين واستمراريّته.

د ـ هل اختبرت مدرسة التجديد الفقهي نفسها على أرض الواقع؟

وفي السياق عينه، هناك نقطة أساسية أيضاً، وهي أنّ الفريق المعاصر لم يختبر بشكل جادّ أفكاره على أرض الواقع؛ إذ كان المهيمن غالباً هو التيار المدرسي، وكانت معطياته الفقهية والقانونية هي الأكثر حضوراً وتطبيقاً وإنجازاً؛ لهذا بدت عناصر النجاح والإخفاق فيها بشكلٍ أكبر، أما الأطروحات الجديدة فلم نجدها تهيمن على نمط الحياة الدينية، حتى ننظر في آثارها الإيجابية والسلبية على مدى مدّة زمنية يمكن من خلالها الخروج بنتائج، ولهذا ظلّت بعض عناصر الضعف في هذا اللون من التفكير خافيةً ومستورة؛ لأن الواقع العملي هو الذي يكشف ـ غالباً ـ ضعف أطروحات قانونية وتشريعية.

إذن، فمن الضروري عدم المبالغة في النزعة المثالية التي تقدّمها لنا معطيات المدرسة الجديدة، بقدر ما المطلوب رصد تطوّرات الساحة الميدانية لمعرفة مدى النجاح الذي تحقق؛ إذ من الممكن لرؤيةٍ ما أن ترفع عن كاهلنا رؤيةً سابقة ذات آثار سلبية، لكن المهم أن لا توقعنا في آثار سلبية أكبر من ناحية ثانية.

٢ ـ معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلميّة

يعرّف الكثير من العلماء الأعلميةَ بأنها الأقدرية؛ فالأعلم هو الأقدر على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، وهو الأدق في فهم مصادر الاستنباط[١].

---

(١) راجع ـ على سبيل المثال: السيد محمد الروحاني، المسائل المنتخبة: ١٠؛ والسيد علي الخامنئي،

وهذا التعريف ـ مع تطعيمه بتوضيحات ـ أفضل من غيره، وقد راج في أوساط المتأخرين من علماء الإمامية، ولا نبحث الآن في الأعلمية والنظريات فيها، إنما سنجعل هذا المفهوم مدخلاً لإعادة قراءة المفاضلة العلمية ومعاييرها في المدارس الدينية.

أ. معضل مفهوم الدقّة العلمية بين المناخات العرفية والمماحكات العقليّة

أوّل المفاهيم التي تحضر إلى الذهن عند الحديث عن أعلمية ولو نسبية بين العلماء ـ وحديثنا بصرف النظر عن مسألة التقليد ـ هو مفهوم الدقّة العلمية؛ حيث يتصوّر الكثيرون من العلماء وطلاب الشريعة الإسلامية أنه كلّما كان هناك دقة في عملية الاجتهاد كشف ذلك عن مدى العمق والجودة اللذين يتمتع بهما هذا المجتهد أو ذاك. وهذا التصّور صحيح، ليس في العلوم الشرعية فحسب، وإنما في سائر العلوم الأخرى أيضاً.

لكنّ مقولة (الدقة) مقولة تخضع للمناخ الذي تمارس فيه؛ فدقّة الفيلسوف في أبحاثه الفلسفية، ودقة عالم الكيمياء في مختبراته العلمية، ودقة الطبيب في معالجاته الطبية، تختلف عن دقة وظرافة الأديب في نسجه لخيوط الصورة الخيالية عما يتحدّث عنه، وعن دقة الشاعر في نظمه الشكلي والمضموني لقصيدته الشعرية؛ فالمناخ يلعب دوراً في تعيين مصداق الدقة وتبلورها الخارجي.

من هذه النقطة بالذات؛ ندخل إلى العلوم الإسلامية، وأركّز هنا على علم الشريعة والفقه؛ حيث ـ وانطلاقاً من القرن الحادي عشر الهجري ـ شهد الفقه الإمامي منعطفاً خطيراً على هذا الصعيد، وذلك أنه بدأ يشهد نوعاً من الدقة تختلف عن مثيلاتها في مصنّفات علماء مدرسة النجف القديمة والحلّة وحلب وجبل عامل والبحرين؛ فهذه الفترة اللاحقة تطوّر فيها الفقه من حيث المنهجة والتنظيم والاستيعاب والإشراف

منتخب الأحكام: ١٠؛ والسيد السيستاني، المسائل المنتخبة: ١٤.

والإحاطة والظرافة والعمق؛ وهذا منطق تطوّري طبيعي نحمد الله عليه؛ لكنّ هذا التطوّر اللافت في القرون الأخيرة صاحبته بعض المشاكل أيضاً، وهي مشاكل لابد من تلافيها حمايةً للمسيرة التطوّرية من الإخفاق أو التراجع أو الدوران السريع حول الذات.

وإحدى هذه المشاكل حصول تحوّل في العقل الجمعي في الوسط العلمي إزاء مفهوم (الدقة العلمية)، وقد بدا هذا التحوّل على صعد عدّة أبرزها:

١ ـ حصل تصوّر في بعض الأوساط وما يزال أنّ الهيمنة على كتب التراث تعدّ معياراً؛ وهذا ما سجّل في تقديري ضربة قاصمة للوعي، مع أنه لم يكن في حدّ ذاته سوى أمراً حسناً صائباً. وأقصد بما قلت أن الإشراف على التراث ومعرفة الكتب والعلماء وأقوالهم وتطوّر النظريات وسيرورتها وصيرورتها، كلّه من العلوم الخادمة للاجتهاد خدمةً جليلة؛ لهذا نجد هفوات عظيمة حتى عند بعض الكبار ناشئة من عدم اطلاعه على التراث وتحوّلاته، لكنّ الخطأ الذي حدث أن صار الفعل الإبداعي خاضعاً للعقل التراثي، أي أنك تجد شخصاً محقّقاً لكتب تراثية كثيرة مثلاً ويحفظ ما شاء الله من القصص العلمية والأحداث وأسماء الكتب والمساجلات و.. يعدّ في الوعي العام داخل المؤسسة الدينية رجلاً كبيراً قياساً بآخر قد يكون أقلّ منه في هذا المضمار غير أنه أفضل منه في إبداع الأفكار وطرح التصوّرات الجديدة وعدم اجترار التراث و... أو تجد آخر حفّاظاً للفتاوى والفروع الفقهية، حَفّاظاً للكتب القديمة وغيرها، كأنّ هناك صورة لهذه الفتاوى والتفريعات في ذهنه؛ لكنه أعجز عن أن يقدّم هو بنفسه لك تفريعاً جديداً.

إذن، فمعرفة التراث وما في الكتب ضرورة؛ ونحن من أشدّ المدافعين عن قراءة تاريخ العلوم والنظريات، لكن لا يفترض أن يغدو هذا العنصر مقوّماً وحيداً أو فريداً لمدى دقة العالم وعمقه وتبحّره وهيمنته على العلوم.

وفي هذا السياق عينه؛ نلاحظ في الأوساط العلمية مؤخراً شياع المؤتمرات والندوات والمؤلّفات التي تدور حول أشخاص ينتمون للتراث ـ ولو القريب منه ـ كما نجد تضخّماً كبيراً في مؤسّسات تحقيق التراث وإخراجه بحلّة جميلة، وكلّه مطلوب وحسنٌ ومنشود كما ألمحنا إلى ذلك في موضع آخر؛ لكن يجب أن لا يكون على حساب الإبداع، وعلى حساب إقامة المؤتمرات والندوات والمؤسّسات القائمة على الموضوعات الجديدة ليتم التناقش فيها، وليس ـ فقط ـ على شخصيات التراث وكتبه، إلا بقراءة إبداعيّة وتجديدية، فما هو حاصل اليوم مطلوب جداً، لكنه ليس كافياً.

٢ ـ على خطٍّ آخر، نما في هذه الفترة علم الأصول نموّاً مذهلاً يستحقّ التقدير والاحترام، وليس من شك أنّ نموّ هذا العلم قدّم خدمات جليلة للاجتهاد الفقهي، لكنّ الذي حصل أن أخذ مفهوم (الدقة) في هذا العلم يصيّره علماً فلسفياً تجريدياً قائماً على التحليلات البعيدة عن حاجة الاجتهاد العملية، فتضخّمت فيه أبحاث وطرحت فيه أفكار تحت حجج كثيرة كشحذ الذهن وغيرها حرفت ـ إلى حدّ ما ـ الاجتهاد عن مساره، ولا نتحدّث هنا فقط عن بعض الموضوعات الدخيلة على هذا العلم أو ما ليس له فائدة عملية، بل يهمّنا أكثر الحديث عن حصول تشوّه في طرائق البحث والمعالجة، ففي اللغويات يصار لفهم النصوص عبر تأسيس قواعد لا تنتمي إلى روح اللغة وعرفيتها، حتى غدت أمام الفقيه صورة رياضية يُسْقِطها على النصوص في التعامل معها كقوانين عليا كالخاص والعام والمفهوم والمطلق والمقيّد و.. وعندما دخل هذا الأصولي مجال فهم النصوص وضع هذه الصورة على عينيه، فبدل أن يقرأ النص بعيداً عن حمولات قواعدية ليرى دلالته العرفية القائمة من خلال عناصره بأكملها، واجهه فوراً بعمل قواعدي ممّا بدّل حركة الاجتهاد من شكل عرفي إلى شكل رياضي، وهو في تقديري أخطر ما حصل في هذا المجال تحت مسمّيات الدقة والقدرة على تطبيق القواعد و...

ولا يعني ما نقول حتمية الفوضى الذوقية في فهم النصوص، بقدر ما يعني أن الذي يفترض أن يواجه النص ـ الذي هو بُنية لغوية ـ ليس قوالب قواعدية، وإنما عقل مفرّغ من هذه القوالب لينظر بعرفية تامة وبوجدانية لغوية، ثم إذا حصلت التباسات أو تردّدات عدنا للقواعد لتحدّد لنا ما نفعله، فالمنطلق ليس القواعد دائماً لنخرج بالفهم اللغوي، بل قد تكون القواعد هي السبيل الأخير، عندما لا تقدّم عفوية الفهم أيّ معطيات أو كثير معطيات، وهذا شيء يمكن أخذه حتى من المعايير التي وضعوها هم في أصول الفقه، فعندما يتحدث عن بحث المفاهيم فهم يقرّرون أنّ لهذه الجملة مفهوماً وتلك ليس لها مفهوم، ويقولون هذا في الحال الأوّلي حيث لا قرينة، وكذلك عندما يتحدّثون عن دلالة الأمر والنهي ـ مادّةً وصيغة ـ على الوجوب أو الحرمة، فهم يستثنون حال وجود القرينة، والأمر عينه في بحث الإطلاق والتقييد وبشكل أوضح، سيما عندما تعمّم القرائن للقرائن اللبّية واللفظية والمقالية والمقامية والحالية والسياقية وغيرها، إذاً فالقاعدة تأتي حيث لا نجد العناصر المضافة هذه.

وعندما نتحدّث عن عرفية الفهم، ونراهن على مصداقية هذه العرفية العفوية، فنحن نفترض سلفاً أنّ الفقيه ممّن يعيش روح اللغة وأذواقها ويتماهى معها، ولا ينزّه نفسه عن السباحة الممتعة في ثنايا كتب الأدب والشعر والتراث العربي القديم، ولا يراه عيباً يعاب عليه في المدارسة الدينية، أو علامة استفهام تطال مستواه العلمي، بل هو ذوّاق للّغة يعيش معها قدر المُكنة، يحياها ويشعر بها في وجدانه، هذا هو رهاننا على الفهم العرفي؛ ومن هنا ينشأ هذا الرهان، وليس فقط من مراجعة كتب اللغة ذات الطابع القواعدي ككتب النحو والصرف والبلاغة والمفردات، فهذه كلّها مداخل للغة وليست اللغة نفسها، هي مداخل صاغها العلماء فيما بعد، وجزاهم الله خيراً، فاللغة روح قبل أن تكون فلسفة، واللغة حياة قبل أن تكون قواعد، واللغة ذوق يلمسها الإنسان بالشهود وليس فقط بالعلم الحصولي، ولعمري هذه أكثر الأشياء خطورةً

وأهمية ودقّة، والأسف كلّ الأسف أن تفرّق شمل اللغة العربية في أوساط كثير من المدارس الدينية، فلم تعد تجد الكثير من العلماء والفقهاء من أمثال السيد شرف الدين والسيد محسن الأمين والشيخ محمد رضا المظفّر والشيخ محمد أمين زين الدين و.. ممّن يفيض عليك من البيان العذب وروعة البلاغة وعيش اللغة وإحساسها والذوبان فيها وبلوغ النشوة في استذواق حلو طعمها، وستكون لنا وقفة في الحلقة القادمة ـ إن شاء الله ـ مع مسألة الفهم العرفي لنصوص القرآن والسنّة.

وفي المسار نفسه، ظهر تصوّر ما زال يهيمن أيضاً على تفكير طلبة العلوم الدينية؛ وهو تصوّر الفصل بين الفقه وأصول الفقه؛ فهناك من يتحدّث عن فلان الضليع في أصول الفقه وأنه مقتدر في هذا العلم، وهذا شيء جيد بل ممتاز، لكنّ التضلّع في أصول الفقه لا يمثل العالم الأعلم أو المفاضلة النهائية، حيث تجد ـ كما يقول السيد الخوئي[١] ـ من هو صاحب يد طولى في الأصول بيد أنه ضعيف في الاستنباط الفقهي، وما أكثر هؤلاء الذين تجد عندهم التضلّع والتفنّن في الأصول، لكنك عندما تحاورهم في قضية فقهية تصاب بالصدمة من ضحالة ما عندهم وضعفه؛ فليس هذا هو الأعلم الأنموذجي، أي الأعلمية القواعدية الكبروية؛ بل المهم في الأعلم جملة عناصر عملية الاجتهاد وليس فقط أحد عناصرها وهو أصول الفقه الإسلامي؛ من هنا عاب الإمام الخميني على النظر إلى أصول الفقه كعلم مستقل، وإنما هو علم آلي لخدمة العملية الفقهية[٢]؛ وربما من هنا نلاحظ على بعضهم كالسيد الخوئي[٣]، اعتبار علم الأصول هو العمدة، وهو كذلك إلى جانب غيره، لا أنّ غيره يأخذ دوراً ثانوياً أمامه سيما اللغة

---

(١) التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٤.

(٢) روح الله الخميني، الاجتهاد والتقليد: ١١ ـ ١٢.

(٣) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، الاجتهاد والتقليد: ٢١؛ وله عبارات توحي بتأخر الأصول عن اللغة؛ أنظر: المصدر نفسه: ٢٥.

والتاريخ، بل نحن نلحظ أن بعض العلماء ـ مثل السيد محمد سعيد الحكيم[١] ـ عندما يريد تحديد الأعلمية ينظر إليها على شكل حلقات تبدأ من القواعد وتنتهي بالتطبيق لتلك القواعد؛ وهذا ما ناقشناه قبل قليل، فالاجتهاد ليس لزاماً أن يكون ذا هيكلية من هذا النوع، بحيث يشعر الفقيه أنه يحمل قواعد يريد إسقاطها على النصوص؛ بل ينطلق الاجتهاد ـ كما سنرى ـ من اللغة والتاريخ بنفس الدرجة التي ينطلق فيها من قواعد أصول الفقه الإسلامي.

ولعلّ هذا ما يؤيّده كلام السيد مصطفى الخميني؛ حين يرى أن مباحث الأصول إنما فصلت عن الفقه حذراً من التكرار[٢]؛ إذاً فالأصول من رحم الفقه ويحمل روحه وحاجاته وهمومه وأنماطه لا أنه يُخارجه ثم يسقط عليه من الأعلى. وربما لهذا التزايد التجريدي في علم الأصول رفض الإخباريون هذا العلم؛ لما وجدوه من أنه بدأ يفارق روح القرآن والسنّة، ويتعامل بتجريدية عقلية لم يألفها الفقه من قبل، كما يحتمل ذلك بعض العلماء الباحثين[٣]، وربما لهذا أيضاً تخلّى الاتجاه العام عند أهل السنّة منذ قرابة القرنين من الزمن عن هذا النموّ التجريدي في الأصول، والذي عرفوه قبل الشيعة بقرون، مع مثل كتب الخبازي وابن أمير الحاج وغيرهما.

والمؤسف أن بعض الأوساط العلمية تجعل معيار التقدّم هو حلّ المعضلات العالقة في علم أصول الفقه كاجتماع الأمر والنهي والمعنى الحرفي والعلم الإجمالي.. فيما تجد بعض هؤلاء لا خبرة لهم باللغة العربية وروح الأدب العربي، ولا اطلاع لهم على تاريخ القرون الأولى التي صدرت فيها النصوص، وسنتحدّث لاحقاً ـ بعون الله ـ عن مسألة التاريخ، وليس لهم طول باع في علمي الرجال والحديث، ولعمري إن هذا لمّا يؤسف

(١) الحكيم، المحكم في أصول الفقه ٦: ٣٧٣.

(٢) مصطفى الخميني، الخلل في الصلاة: ٦.

(٣) محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسّرة ١: ٥٥٩.

له بحقّ.

إنّني أشبّه التصوّر السائد في بعض الأوساط بما كان يتصوّر في العلوم الحديثة قبل فترة، من أنّ الذكاء تحدّده علوم مثل الرياضيات، فهناك من يتصوّر أنّ الذكاء الحوزوي يظهر فقط في مثل علم الأصول، وقد تخلّى العالَم اليوم عن هذه النظرية، وصاروا يتحدّثون عن أكثر من اثني عشر نوعاً من الذكاء عند البشر، حتى وصلوا للذكاء العاطفي، فقد أكون ذكياً في الرياضيات لكنّي غبي في التجارة، فمن قال لي: إنّ ذكائي هذا مقدّم على ذكاء التجارة، أو الأدب الذي أعجز أنا عنه، وأسلّي نفسي بالذكاء في مجال آخر، لأسقط ذكاءَ الآخرين؟!

إنّ هذه المباحث الأصولية، على أهميّتها الفائقة وتأثيرها في تحديد المستوى العلمي للفقيه بلا شك ولا ريب، بيد أنها ـ وهذا ما نريده بالضبط ـ ليست المعيار الأوّل فضلاً عن أن تكون المعيار الوحيد؛ واللطيف الملفت في الأمر أنّ مثل هذه الأشياء عندما تجعل معياراً لا يهتمّ معها لكون هذا الفقيه مقلِّداً في علم الرجال والتاريخ واللغة والقرآنيات والأدب والمنطق وسنن التاريخ والاجتماع، قد لا يعرف عنها ـ وعن واقع الحياة ـ الكثير؛ فلماذا ـ إذاً ـ جعلت مسألة استصحاب العدم الأزلي أو توارد الحالتين أو التجرّي أو.. معياراً ـ من الدرجة الأولى ـ لعمق الاجتهاد، فيما الغربة عن علوم هامّة مثل ما أشرنا إليه لا تشكّل أيّ منقصة أو نقطة ضعف تلحظ في عملية التقويم والمقارنة؟! وكم أمضت المؤسّسة الدينية من عمر طلابها لعقود طويلة في المعنى الحرفي، فيما يقول السيد علي الخامنئي بأنّه لا يكاد يبتلي بأمثاله الفقيه إلا نادراً كل بضعة سنوات!!

من هنا، نرى أنّ تحديد أعلمية شخص رهين بوضع معايير جديدة للتقويم، وذلك بأن نعطي كلّ علم من العلوم الخادمة لعملية الاجتهاد، درجةً حسابية معيّنة، توازي دور هذا العلم في العملية الاجتهادية، فالعلامة القصوى هي عن مائة مثلاً، ونعطي

للأصول ـ مثلاً ـ عشرين درجة، فيما نعطي للغة عشر درجات، ونعطي لعلم الرجال عشر درجات، ونعطي لفنّ ممارسة الاجتهاد الفقهي عشرين درجة، ولعلم التاريخ عشر درجات ـ وكلّه على سبيل المثال ـ وهكذا، وقد ندخل أيضاً الوعي الواقعي للحياة والسياسة والاجتماع وغيرها ممّا نراه يلعب دوراً في وعي الفقيه لنصوص السياسة والاجتماع في كلمات النبي وأهل بيته، ثم نحسب للفقيه كم عنده في هذا العلم وفي ذاك، ونجمع فنأخذ المعدّل الرئيس للقضية، فهذه هي الأعلمية المجموعية التي تأخذ المعدّل بعد الكسر والانكسار في الحساب، لا أن نجعل معيار علم المحقّق البلاغي كامناً ـ كما يقول بعض العلماء المعاصرين ـ في درجة فهمه لمسائل العلم الإجمالي في أصول الفقه، فهذا تبسيط للمسألة يحتاج إلى الكثير من التفكير.

ب. الاجتهاد الفقهي وإشكاليّة الفهم العفوي العرفي للنصوص

وفي هذا المسار أيضاً ظهر ما يمكن وصفه أكثر المفاهيم التباساً، وهو مفهوم (الدقّة) في الفقه نفسه وعلاقتها باللغة والفهم العرفي؛ وأبدأ الحديث هنا من نصّ رائع للإمام الخميني يقول فيه متحدثاً عن العلوم التي تهمّ عملية الاستنباط: «ومنها: الأنس بالمحاورات العرفية وفهم الموضوعات العرفية، مما جرت محاورة الكتاب والسنّة على طبقها، والاحتراز عن الخلط بين دقائق العلوم والعقليات الرقيقة وبين المعاني العرفية العادية؛ فإنه كثيراً ما يقع الخطأ لأجله، كما يتفق كثيراً لبعض المشتغلين بدقائق العلوم ـ حتى أصول الفقه بالمعنى الرائج في أعصارنا ـ الخلط بين المعاني العرفية السوقية الرائجة بين أهل المحاورة المبنيّ عليها الكتاب والسنّة، والدقائق الخارجة عن فهم العرف. بل قد بوقع الخلط لبعضهم بين الاصطلاحات الرائجة في العلوم الفلسفية أو الأدق منها، وبين المعاني العرفية، في خلاف الواقع لأجله»[1].

(١) أنظر: الاجتهاد والتقليد: ٩ ـ ١٠.

هذا النصّ مهم جداً في سياق تطبيقه والتعاطي الإيجابي مع تفاعله الميداني، وإلا فهو من الناحية النظرية واضح في المدارس الكبرى لعلم أصول الفقه الإسلامي؛ لأن علماء الأصول والاجتهاد يعترفون بأن المهم هو الفهم والظهور العرفي للكلام الموجود في الكتاب والسنّة، فهم يقرّون بمرجعية العرف اللغوي والاجتماعي العربي بوصفه حَكَماً في هذا المضمار، في الجملة، لكن المشكلة ليست في النظرية، ولهذا ألمح السيد الخميني في نصّه المتقدم إلى مشكلات تطبيقية لهذا الوضع، وهذا بالضبط ما نبحثه هنا.

وإذا تأملنا في الممارسات الاجتهادية الإسلامية، وجدنا الكثير من الأمثلة على وجود فهم غير عرفي وقع فيه بعض العلماء على مستوى التطبيق من حيث لا يقصدون، والتعرّض لأمثلة يخرجنا عن طاقة هذه الكلمات الموجزة؛ لأن هناك العديد من الأمثلة على مستوى فهم النص وعلى مستوى ملاحظة تطبيقات النص؛ وطبعاً هذا أمرٌ يختلف تقييمه ـ على مستوى النماذج ـ من شخص لآخر، فمثلاً الرواية تقول بأن الرجل إذا لم يقرب زوجته أكثر من أربعة أشهر وتركها كان آثماً[١]؛ وهنا بدل أن نفهم المقاربة ـ عدم الترك الجنسي ـ بمعناها الطبيعي بين الناس، فسّرت بمجرد إدخال الحشفة ولو للحظة؛ والرواية تقول بأن صلاة الوتيرة تكون بعد صلاة العشاء الآخرة[٢]، ونحن فسّرناها بالبعدية التي تشمل ما قبل منتصف الليل، أو طلوع الفجر في النهار التالي ولو بلحظات، مع أنه لو قال لك شخص: سآتيك بعد العشاء الآخرة فصلى العشاء الآخرة في أوّل وقتها، ثم أتاك قبيل الفجر محتجاً بما قال، لسخرت منه، وهكذا لم يفهم بعض الفقهاء وجوب الخمس إذا حوّل إلى حسابك في البنك مبلغ مالي ولو كان مليون دولار؛ لأنك لم تقبض بيدك[٣]، إلى غيرها من عشرات الأمثلة التي قد يكون سببها

(١) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٠: ١٤٠.

(٢) انظر ـ على سبيل المثال ـ: المصدر نفسه ٤: ٤٧، ٤٨، ٥١ و..

(٣) انظر: صراط النجاة ٢: ١٦٣، ١٧١.

أحياناً القراءة الحرفية للنص، وأحياناً بطريقة تحليلٍ فلسفي، وأخرى الغياب عن المدلول المناخي والاجتماعي للنص لصالح الاستغراق في المدلول اللغوي الصرف، وثالثة عدم مواكبة التحوّلات المصداقية والميدانية للمفهوم عينه في مناخات جديدة تختلف عن المناخ التاريخي، بحيث يتورّط الباحث في الفقه بما يمكن تسميته: الاستنساخ الحرفي للتاريخ، ورابعة بالخلط بين المصطلحات واللغة العلمية التي ظهرت فيما بعد وبين لغة الكتاب والسنّة، وهو ما له مصاديق كثيرة مثل كلمات: العلم، اليقين، الظن، الشك، القلب، العقل، الروح، النفس، الجهاد، الإمام، الحكمة، المؤمن، العارف، الفقه، الفقيه و...

إن ممارسة الحرفية في فهم النصوص في مجال الروايات ينافي ـ عندما يخرج عن الحدّ العرفي ـ ظاهرة النقل بالمعنى في الروايات، وهي ظاهرة درسناها مفصّلاً في موضعه، وأثبتنا أنه لا دليل على النقل الحرفي للأحاديث إلا بشاهد وقرينة، فإذا كانت الرواية من صنع الراوي، فيما مضمونها من إفادات النبي أو الإمام، فأيّ معنى للغرق الزائد عن الحدّ الطبيعي في تفاصيل التعابير والكلمات، فيما المفترض أن يخضع هذا الأمر لمدى فقاهة الراوي وعلمه، بحيث يلعب علمه دوراً في دقة تعبيره عن القيود والتفاصيل؟! وليست أمانة الراوي لوحدها هنا كافية للالتزام بهذا التدقيق؛ لأننا لا نشكّك في أمانته، وإنّما في قدرته الذهنية واللفظية ـ ما دام النقل بالمعنى ـ على الوفاء بتمام حيثيات الجواب الذي صدر من المعصوم، وتفصيل الكلام يرجع فيه لمحلّه.

وربما في هذا السياق أيضاً، الظاهرة الحرفية في مجال الأصول العملية أيضاً، والتي تتجلّى في الأخذ بالصيغة المطلقة لنظرية الأصل المثبت، فهذه النظرية صحيحة في الجملة؛ لكن الإفراط في تطبيقها لا ينسجم إلا مع طريقة تفكير فلسفية وليست عرفية،فلا أظن العرف البعيد عن الذهنية الفلسفية العقلية الهندسية الرائجة في بعض الأوساط يلتفت أو يفهم أن استصحاب عدم وجود الحاجب لا يثبت وصول الماء إلى

البشرة في الوضوء والغسل؛ لأنّه أصل مثبت[1]، كما لا معنى للغَرَق في التمييز بين كرية الماء على نحو مفاد كان التامة وكان الماء كراً على نحو مفاد كان الناقصة، حتى أمنع عن الاستصحاب في هذا المورد لإثبات الآخر؛ لأنه من الأصل المثبت، كما ذكروا في أصول الفقه[2].

إن هذه الطريقة في التعامل مع النصوص أو مع تطبيقاتها هي التي ساهمت ـ رغم أن الفقهاء أثبتوا للإنصاف جدارة عالية في الفهم العرفي وتطبيقاته ـ في خلق نماذج لفقه تكثر فيه الامتيازات بين الشيء ولوازمه الطبيعية، مما صعّب من فرص خلق فقه نظرية أمام مثل السيد الصدر والذين أتوا بعده.

آليّات في تجويد الفهم اللغوي العرفي

وإذا أراد الباحث في الفقه أن يكون عرفياً أكثر في تعاطيه مع النصوص أو تطبيقاتها المصداقية السيّالة، فيقترح عليه أمران:

أحدهما: إعادة عيش اللغة في تراكيبها وحياتها القديمة، ليس لغة الكتب الفكرية للمسلمين، وإنّما اللغات العادية التي يحصل عليها الإنسان من تتبع كتب التاريخ والشعر والنثر والقصص والحكايا، وليس فقط كتب الكلام والفقه والفلسفة والأصول القديمة .. لأن هذه الكتب هي كتب النخبة؛ ونحن لا نريد أن يأنس ذهننا ـ فقط ـ بكتب النخبة، بل نريد ما يوصلنا إلى التعاطي العفوي للغة في الشارع وفي الحياة اليومية، حيث خاطبت أكثر النصوص عامّة الناس أيضاً، فليس من المعيب أن يهتم مرجع معاصر ـ وهو السيد علي الحسيني الخامنئي ـ بكتاب «الأغاني»، كما سمعنا من

(١) لاحظ للاطلاع: الخوئي، مصباح الأصول ٣: ١٥١؛ وكتاب الطهارة ٤: ٨٦ ـ ٨٧؛ ومحمد إسحاق الفياض، تعاليق مبسوطة ١: ٢٩٧ و..

(٢) أنظر ـ كأنموذج له إشارة ـ: محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٢٣؛ وحقائق الأصول ٢: ٤٢٦ و..

بعضهم التعييب عليه في ذلك، بل هذه مفخرة لهذا المرجع أنه ـ مع عدم كونه عربياً ـ لم يقتصر على العيش مع كتب النحو والصرف و.. التي تعلّم الإنسان الكثير عن اللغة العربية، بل واصل مسيره لكي يطلع على روح اللغة وبساطتها العفوية اليومية، فهذه نقطة امتياز (له) لا (عليه). وليس من العيب أيضاً أن يكون مرجع معاصرٌ آخر ـ وهو السيد محمد حسين فضل الله ـ شاعراً متذوقاً ؛ فإنّ ذلك وسام يسجّل (له) ولا يكون (إدانة) في حقّه.

من هنا، ندعو بكل صدق ومحبة إدارة الحوزة العلمية والجامعة الدينية ـ أينما كانت ـ أن تطلق مشروع إعادة إحياء اللغة العربية الحيّة النابضة، عبر تغييرات جذرية في نظام التعليم اللغوي؛ لأن أنظمة تعليم اللغة في الكثير من المعاهد الدينية أنظمة نظرية يستخدم فيها الطالب قدرة التعقل والحفظ، ولا يدرس اللغة العربية كما يدرس أو ـ بتعبير أدق ـ يتعلّم اللغة الأم؛ لهذا نجد علماء فطاحل في اللغة نفسها وفي جداول الصرف والتصريف، لكنهم غير قادرين على عيش اللغة ولا على النطق بها، وهذا ذنب نظام التعليم أكثر من أن يكون مشكلةً عند هذا الفرد أو ذاك.

الكتب الدرسية في الحوزات العلمية عامل مساعد لتطوّر الحسّ اللغوي أم معيق؟!

وفي هذا السياق المنشّط للغة العربية بجمالياتها ورونقها، تكمن الحاجة لتغيير بعض الكتب الدراسية في الحوزات مثل كتاب «كفاية الأصول» للمحقق الخراساني، ونحن هنا لا ننظر لهذا الكتاب وأمثاله من المنظار الذي اعتاد الدارسون لقضية المناهج في الحوزات أن ينظروا إليه منه؛ بل من منظار التركيبة اللغوية، فالطالب يعيش عدّة سنوات مع هذا الكتاب وغيره، فيتأثر بتركيبه للجمل والفقرات، بل واستخدامه للكلمات بطريقة خاصّة، فيحصل خلل ما في ذوقه اللغويّ العربي. وقد يجادلني الكثيرون فيما أقوله هنا، لكنني أقترح حَكَماً محايداً خبيراً باللغة العربية شاعراً وأديباً أو

صاحب نثر عربي أصيل، لتعرض عليه هذه الكتب ويقول لنا: هل تساعد على تجويد الذوق للطالب أم على إحداث خلل في هذا الذوق؟ وأذكر هنا قصّة تنقل عن بعض فقهاء (آل ياسين) في النجف من أنه ترك بعد أيام من شروعه في درس الكفاية، هذا الدرس؛ وعندما انتقده الطلاب على عدم حضوره الدرس وعابوا عليه، أجابهم ـ فيما ينقل ـ بأنه رجل شاعر ذواق للغة والأدب ولا يريد أن يخرّب أو يتلف ذوقه الأدبي بمثل هذه التراكيب والنصوص، والحق معه ـ بنسبة كبيرة ـ فالمهم عندي أن أقرأ القرآن والسنّة، وغيرهما مقدّمة لهما، فلا يصحّ أن تعطى المقدّمة أولوية في بنيتها اللفظية على ذي المقدّمة. ولا أدعو هنا لجعل الكتب العلمية كتباً أدبية أو شعرية كما قد يتصوّر بعضنا، بل لجعل النثر عربياً بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ ولسنا نستغرب أن يكون بعض غير العرب أكثر أنساً ـ كما سمعنا منهم ـ بلغة «الكفاية» من لغة «حلقات» السيد الصدر؛ لأن هذا شيء طبيعي يؤكّد فكرتنا التي أشرنا إليها أعلاه.

نقول هذا كلّه، والله الشاهد على أننا لا نريد التنقيص من شأن أحد، لكننا نرى، ويوافقنا كل إخوتنا العاملين في حقل العلوم الدينية، أن المعرفة الدينية نفسها وسلامة سبل الوصول إليها أهم بكثير من هذا العالم أو ذاك، أو هذا الكتاب أو ذاك؛ أو هذا المنهج أو ذاك، فلندع الحساسية جانباً، ولنتشاور ونتدارس، وهناك في المؤسسة الدينية العديد من الناشطين في مجال اللغة العربية والحمد لله، فلماذا لا يتشاور هؤلاء الأساتذة الكرام لوضع حلّ لهذه القضية؟ ولماذا لا يكون عندنا منهج لغة سليم أو أكثر سلامة من المنهج النظري الذي نتبعه والذي تعود بعض كتبه إلى قرابة ثمانمائة عام من الزمن؟! فليجلس هؤلاء المختصّون وليقدموا اقتراحاتهم بهذا الصدد، ونحن على يقين بأن العديد من القيمين على شؤون الحوزات والمعاهد الدينية سيتقبلون هذا الأمر، بحكم وعيهم وغيرتهم على هذا الدين، والحمد لله.

ليس المهم في العلوم العربية مجرّد وعيها وفهمها، بل الغاية منها ـ كما يقول الإمام

محمد عبده (١٩٠٥م) رائد حركة الإصلاح في مناهج التربية والتعليم ـ : «أن يبلغ المرء بالتعلّم مبلغاً كان عليه العربيّ بالسليقة»[١].

ثانيهما: أن يتواصل الباحث في الفقه مع حياة الناس العاديين: في السوق، والمدرسة، والعمل، والإدارة، والشارع و... ليرى كيف يتفاهمون، لأن الجوّ العلمي الخاصّ له طريقة خاصّة في التفاهم أحياناً؛ ولهذا يغلب عليه فهمٌ خاصّ للكلام، نتيجة الخلط بين الأمور العادية والقضايا العلمية كما أشار الإمام الخميني، أو الخلط بين الأمور الحقيقية والأمور الاعتبارية كما يراه العلامة الطباطبائي، فيفهم طريقة الإطلاق والعموم في الجمل بطريقة أقرب إلى نظام الموجبة الكلية المنطقية، فيما العرف كثيراً ما يطلق أو يعمم ويريد ما نسميه: الموجبة الأكثرية، وقد بحثنا هذا الأمر في محلّه، وسبب عدم تقبّل هذه الفكرة قد يكون هذا العيش الطويل في نظام لغة النخبة التي هي عموماً لغة دقيقة حاسمة ومحدّدة الأطراف، على خلاف نظام لغة العامّة من الناس ـ إذا جاز التعبير ـ فهي لغة محدّبة تقوم على التسامح والتساهل في التعبير، بصرف النظر عن المضمون، فلا ملازمة بين عرفية وعوامية التعبير وبين سطحية المضمون، فالأنبياء والأوصياء استخدموا اللغة العرفية، دون أن يكون المضمون سطحياً إطلاقاً.

إنّ العيش في لغة الشارع والسوق مهم جداً، إلى جانب لغة النخبة، ليعرف الفقيه طرائق البيان العرفية،وطرائق فهم التطبيق وليس أن يسمع بوجود طرائق بل يعيشها بنفسه، ولهذا ينقل عن بعض المراجع الكبار المتوفى في القرن العشرين، أنه كان في بعض المواضع يطلب بعض أهل السوق ليسألهم كيف يفهمون هذا التعبير أو ذاك؟ وماذا يفهم عندهم من إطلاق المعاملة هنا أو هناك؟ بدل أن يحلّل لوحده على طريقة الأصل أو القدر المتيقن أو ما شابه ذلك، فهذه الطريقة التي تنقل عن هذا المرجع الكبير طريقة

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده ٣: ١٥٦.

مثلي بحقٍّ في فهم النصوص وفهم تطبيقاتها الميدانية أيضاً.

وأختم كلامي هنا ـ والحديث يطول جداً ـ بكلام رائع للشيخ محمد رضا النجفي الإصفهاني (١٣٦٢هـ) ـ أستاذ السيد الخميني ـ حين يقول في مباحثه الأصولية ما نصّه: «بلغني أن بعض فضلاء العجم اطّلع على أجزاء من هذا الكتاب، فقرّظه أبلغ تقريظ، وأثنى عليه أحسن الثناء، ولكنه انتقد عليه بعبارة فارسية محصلها: إن عبارته عريقة في العربية، لا تشبه متعارف الكتب الأصولية.

لك العتبى أيها الفاضل! فلك عليّ يدٌ لا أجحدها، ونعمة أشكرها، وذلك مني طبيعةٌ لا تطبّع، وجريٌ على ما تعوّدته لا تكلّف، وإني لم أتعوّد منذ نعومة الأظفار ومقتبل الشباب إلا هذا النمط من الكتابة. وصعبٌ على الإنسان ما لم يعود. على أن هذا عند ذوي الألباب لا يحطّ من قدر الكتاب، بل يزينه ولا يشينه، ويغلي قدره ولا يرخصه. وإذا محاسني التي أزهو بها صارت مثالب لي؛ فماذا أصنع؟! وشتان بين هذا الفاضل وبين أحد علماء العراق، وقد بلغني قوله فيه: هو أوّل كتاب في فنّ الأصول ملؤه دقائق عجمية، بعبارات عربية»[١].

وفي هذا النص منه (رحمه الله) الكثير من الدلالات المعبّرة!!

وبعد هذا كلّه؛ ألا تكون اللغة بالمعنى الذي ذكرناه عنصراً أساسياً في معايير الاجتهاد والمفاضلة والأعلمية؟!

ج ـ الاجتهاد ودور الوعي التاريخي والمعاصر

يُظهر الوعي التاريخي أهميته من خلال كون النصوص التي صدرت أو نزلت جاءت في سياق تاريخي، ومن الطبيعي أن السياق حجة وعنصر رئيس في فهم مراد المتكلّم، بل يتعداه إلى السياقات المقامية والحالية و..، وفي كثير من الأحيان يصعب فهم

---

(١) الإصفهاني، وقاية الأذهان: ٦٠٣.

السياق بتمام عناصره ـ بما فيها العنصر غير اللفظي ـ إلا بالإطلالة على المعلومات والوثائق التاريخية ذات الصلة به، لتتكوّن عبرها العناصر الحافة بالكلام.

لنفرض أننا لا نملك معلومات تاريخية عن الظروف العصيبة التي كان يمرّ بها أهل البيت النبوي وأنصارهم في العصرين الأموي والعباسي.. هل كان لمفهوم التقية أن يكون حاضراً بهذه القوة التي نشهدها له اليوم؟ من الطبيعي أننا كلّما فهمنا الظروف التاريخية استوعبنا الملابسات التي تتصل النصوص بها، لتريد حلّ مشكلة أو الجواب عن تساؤلات ما.

في هذا السياق عينه، تأتي فكرة السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) حين يتحدّث ـ كما ينقل بعض تلامذته ـ عن ضرورة فهم نصوص أهل السنّة ومواقفهم في الفقه والحديث؛ بوصف ذلك مقدّمةً لفهم نصوص أهل البيت[١]، فإن هذه الفكرة تستبطن قدراً وافياً من الحس التاريخي؛ عندما تؤكّد على دور التدخل الاستثنائي للنصوص في معالجة حالة تاريخية منحرفة هنا أو هناك، وإلا فما معنى هذه الضرورة لدراسة المشهد السنّي قبل مطالعة النصوص الحديثية الشيعية؟!

وفي الإطار عينه تأتي فكرة الوعي الاجتماعي للنصوص، لتتصل بمسألة فهم الظروف الاجتماعية الحافة؛ فعندما يطلق السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) هذه المقولة ـ ولاسيما في سياق مدحه لتجربة الشيخ محمد جواد مغنية في كتاب فقه الإمام جعفر الصادق ـ فإنّه ينشط الحسّ الاجتماعي والتاريخي؛ لأنه لا يريدنا أن نعتبر الجمل والكلمات والحروف الماثلة أمام ناظرينا ممثلةً للحديث الشريف أو الكتاب الكريم، أعني أنّه لا يريد أن يعتبرها معطيات وحيدة يجري فهم المراد عبرها فقط، بل يرغب بإقحام عناصر أخرى تتصل بالسياق التاريخي والاجتماعي لمضمون الرسالة التي يريد

(١) انظر: واعظ زاده الخراساني، الموسوعة الرجالية ١: ٣٣ ـ ٣٤، المقدّمة.

هذا النصّ أو ذاك أن يوصلها إلينا.

وليس فقهاء المسلمين بغائبين عن ألوان السياق الأخرى، فقد أشاروا لذلك ومارسوه في الفقه والأصول والتفسير والقرآنيات، فنحن لا نبدع هنا ولا نبتدع، وإنما نوصّف ضرورةً قائمة.

لكن الشيء المهم في هذه القضية هو حجم استحضار التاريخ في وعينا للنصوص؛ هل كان هذا الاستحضار بالمقدار الكافي؟

نماذج من مشاكل الوعي التاريخي في الدرس الفقهي السائد؟

أعتقد أن نقصاً ما يزال موجوداً؛ فنحن نلاحظ ضعف حضور التاريخ على عدّة جبهات، حبذا لو يُلتفت إليها أكثر؛ وهي:

١ ـ قلّة المعلومات التاريخية العامة، فأكثر المعلومات التاريخية التي يحملها المشتغلون في الفقه تكمن مشكلتها في أنها تعتمد ـ من جهة ـ على النصوص نفسها التي يجري البحث عن سياقها التاريخي لفهمها، كما تتضيّق ـ من جهة أخرى ـ عندما تكون الإطلالة على التاريخ من منظور التاريخ الشخصي، أي تاريخ شخص الأئمة عند الشيعة، أو شخص الصحابي أو الخليفة الراشد عند أهل السنّة.

هذا الوضع يجعل المشتغل بالفقه حاملاً لتصوّر منقوص عن المشهد التاريخي والصورة التاريخية، فنحن من جهة نريد الكشف عن التاريخ بعناصره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية و.. ليعيننا ذلك على تكوين المناخ الطبيعي الذي جاءت داخله النصوص، مقدمةً لفهمها فهماً صحيحاً؛ فإذا تخلّيت عن كل الموروث التاريخي لأجعل النصوص الحديثية أو القرآنية وحدها مصدراً للتاريخ أكون قد وقعت في دور واضح، لا بمعنى العجز عن الفهم، وإنما بمعنى أن العلاقة هنا جدلية، فكما نطالب بجعل الكتاب والسنّة مصدراً تاريخياً كذلك نطالب بفهم الكتاب والسنّة مستعينين بسائر مصادر التاريخ. نعم، نحن نؤكّد على السيرة النبوية القرآنية، التي

تستمدّ معلوماتها من القرآن نفسه، وقد دعا العديد من قبل لهذا الأمر، مثل محمد حسين هيكل في ما كتبه حول سيرة النبي، بل حتى بعض المستشرقين في هذا المجال.

نعم، وندعو لسيرة حسينية مصدرها روايات أهل البيت النبوي، وليس تاريخ الطبري أو غيره فقط، لكن في المقابل لا تعني الدعوة هذه هدراً لقيمة سائر النصوص التاريخية التي تعيننا على فهم نصوص الكتاب والسنّة، كما أن النصوص الشريفة تعيننا على فهم وتقويم فهمنا للتاريخ من خلال المصادر الأخرى.

أما التحقيب التاريخي على أساس واحد، مثل التحقيب على الأساس الشخصي ـ المشار إليه ـ، فهذا ما يؤدي إلى صور غير مكتملة؛ لأن أهل البيت أو الخلفاء الأوائل ـ مثلاً ـ لم يكونوا العنصر الوحيد في التاريخ، كما لم يكونوا على صلة ـ تاريخياً ـ بتمام أحداث عصرهم، فإذا كوّنا أيّة صورة للتاريخ على أساسهم لن نحصل على تاريخ عام، بل سنحصل على تواريخ شخصية لها إطلالات على التاريخ العام، وفرقٌ واضح بين الأمرين.

من هذا كلّه نحن بحاجة ماسّة إلى درس تاريخ شامل للحقبة الإسلامية الأولى، يساعدنا على التعرّف على السياق المحيط بصدور النصوص أو نزولها.

٢ ـ عدم حضور الوعي التاريخي بشكل فاعل في النشاط الاجتهادي، فنحن نجد في الغالب أن الفقهاء يتعاملون مع النصوص، وقلّما يأخذون السياقات المحيطة تاريخياً بعين الاعتبار، وربما يكون ذلك لأسباب:

أ ـ ضعف الوثوق بالتاريخ، وهذا ما نجده عند بعض المتشدّدين في النقد التاريخي؛ إذ قد لا يسلم بين أيديهم واقعة أو حدث.

ب ـ الاعتقاد بأن «المورد لا يخصّص الوارد»، وهي القاعدة التي أصّلها المفسّرون وعلماء أصول الفقه المسلمون، فحموا بها النصوص عن الاختزال التاريخي أو اختناق الدلالة، وكانوا هادفين من ذلك فتح باب الضخّ الدلالي في النصوص بهدف حمايتها أن

تهدر.

ج ـ عدم حصول وثوق بعلاقة حقيقية بين هذا الوضع التاريخي أو ذاك وبين النصّ الذي نفترض أنه يقع ضمن سياق هذا الوضع التاريخي؛ فإنّ العلاقة بين النص والسياقات المعروفة تظلّ أوضح من العلاقة بينه وبين السياق الزمكاني؛ لأن تراكيب اللفظ ظاهرة معلومة الاتصال بحكم وصول النص إلينا بالتواتر أو بأيّ طريق معتبر، أما علاقة النص بالواقع المحيط فقد تبدو مجرّد افتراض في كثير من الأحيان؛ إذ ليس في النصّ نفسه إشارة للواقع التاريخي بوصفه سياقاً حافاً، كما لا نملك معلومات موثقة عن هذا الارتباط العضوي بين الطرفين.

ربما لهذه الأسباب وغيرها تراجع تفعيل السياقات التاريخية في الاجتهاد الفقهي، لكننا نتحفّظ عن الاستسلام لهذه الاعتبارات، ونعلّق هنا عليها بتعليقات طفيفة، محيلين ذلك إلى البحث التفصيلي في موضعه، كما بحثناه في دراساتنا الأصولية.

أولاً: يظلّ إثبات الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية و.. العامة في التاريخ أوفر حظاً من إثبات النصوص الجزئية الصادرة من عمرو أو بكر، والوقائع الميدانية التفصيلية هنا وهناك؛ إذ وفقاً لنهج الاستقراء وحشد الشواهد والقرائن وتوفير المعطيات ذات الطابع المتراكم.. يمكن تكوين صور يقينية في التاريخ؛ بل لعلّ هذه الأكثر يقيناً في المراجعة التاريخية، والأكثر صموداً أمام معاول النقد التاريخي.

ثانياً: هناك فرق بين عدم تخصيص الوارد بالمورد وبين فهم الوارد بمعونةٍ من المورد، وهذا شيء يقرّ به المفسرون المسلمون؛ لهذا اهتموا بدراسة أسباب النزول لتعينهم ـ أحياناً ـ على فهم الآيات القرآنية؛ وبهذه الطريقة لا تُهدر دلالة النص لخصوصية المورد، ولا يضيع السياق الموردي أمام النص، بحيث يبدو النص وكأنه بُتر بتراً من سياقه المحيط، ومثال ذلك ما ذكره بعض أساتذتنا من كبار العلماء المعاصرين في أبحاثه حول الخمس، حيث جعل كلمة [غنمتم] الواردة في آية الخمس بمعنى غنائم

الحرب، لا لتخصيص الوارد بخصوص المورد، بل لأنّ الكلمة مشترك لفظي له معانٍ متعدّدة في اللغة، يترجّح واحدٌ منها بقرينة السياق، ولو كان نظره هناك للسياق القرآني المحيط بآية الخمس.

ثالثاً: إن فرص التأكّد من العلاقة بين النص وسياقه تظلّ ممكنة، ولاسيما لمن مارسها؛ وحتى لو لم نجزم بها فقد ذكر علماء أصول الفقه أن الشك في قرينية الموجود يوجب الإجمال في الدليل، وهذا ـ على أبعد تقدير ـ نحوٌ من أنحاء الشك في قرينية الموجود (وهو السياق التاريخي المحيط)، الأمر الذي سيترك أكبر الأكثر في تعطيل بعض نواحي الإطلاق في النص أو غير الإطلاق أيضاً، وقد تعرّضنا بشيء من التفصيل لهذا الأمر عند بحثنا عن (تاريخية السنّة الشريفة)[1].

من هنا نعتقد أنه كلّما كان الفقيه ذا ثقافة واسعة في التاريخ الإسلامي على امتداد أشكاله كانت مقاربته للنصوص وقراءته لها أفضل وأقرب إلى فهمها فهماً واقعياً، بدل قطع جذورها وأوصالها وقراءتها لوحدها كأنها مسقطة ـ بمعزل عن كل شيء ـ من السماء، فليس الصحيح أنّ الغرق في الفقه وأصوله دون تكوين خلفية ثقافية تاريخية هو علامة العمق العلمي، بل هذه الخلفية لها دورها أيضاً في هذا العمق، فما يتردّد في الوعي واللاوعي من أن مثل التاريخ وعلومه إنما هو مجرّد حاجة ثقافية عابرة لا تعني الفقيه المتضلّع ليس سوى وهم زائف يفتقد الكثير من عناصر الدقّة.

معضلة غياب الفقيه عن الواقع المعاصر، أزمة تطبيق أم منهج؟!

وثمّة حاجة أخرى ماسّة في تقويم عملية الاجتهاد؛ وهي وعي الفقيه للواقع الاجتماعي والسياسي و.. المعاصر؛ وذلك ليس اعتباطاً أو كلاماً خطابياً عن المعاصرة

---

(١) انظر: مجلّة الحياة الطيبة، العدد ٢١ ـ ٢٢، ٢٠٠٧م، مقال: تاريخية السنّة النبوية، مقاربة في ضوء منهاجيات أصول الفقه الإسلامي.

والحداثة والتجديد؛ بل ذلك حاجة علمية أيضاً، فصحيح أنّ حضور الفقيه في واقع الحياة قد يعطّل من قدرته العلمية، كما وجدنا عند بعضهم، وصحيح أنّ حضوره كذلك قد يفرض عليه ـ ولو من حيث لا يشعر ـ ضغطاً من الواقع لتطويع النص..، نعم، هذا كلّه صحيح، ويجب السعي لتفاديه، لكنّ ظهور آثار سلبية محدودة لأمرٍ ما لا يعني التخلّي عن هذا الأمر بالكلية، أو تعطيل رؤيتنا لنتائجه الإيجابية.

إن فهم الفقيه للواقع، وعيشه في متغيرات الحياة، ووعيه لطبائع البشر وأمزجة الخلق، وملاحظته لطبيعة المشاكل والأزمات التي يعاني منها الإنسان، سوف يمكّنه ذلك كلّه من فهم الرسالة المقصدية الأساسية التي تريدها النصوص، فيبتعد بذلك عن الفهم المجافي للحياة؛ بل تغدو مواقفه وفتاويه أقرب إلى الواقع من غيره، ففي عالم تشكّل (المالية) وليس (النقدية العينية) أساساً فيه كيف يمكن الإفتاء بأن وضع المال في البنوك يصيّره مجهول المالك، كما ذهب إلى ذلك بعضهم؟! وإلى فتح الحديث عن قيمة البيع المعاطاتي وسط مليارات البيوع المعاطاتية اليومية بين الناس، حتى قال بعض الفقهاء بأنّ الأصل في البيع المعاطاة؟! وكيف يمكن للفقيه أن يبتّ ـ مطمئناً ـ في قضية مثل قضية حقّ النشر والتوزيع والتأليف والاختراع و.. ـ ولو بعنوان ثانوي ـ دون أن يحمل تصوّراً حقيقياً عن هذا الموضوع البالغ الخطورة؟ هل يصحّ إصدار حكم بحق الاستنساخ ـ تلك العملية البالغة التعقيد طبياً وعملياً ـ قبل أن نكوّن وعياً ميدانياً بها وبتأثيراتها على أرض الواقع، وليس قال فلان، وأخبر فلان، أو على تقدير سؤال السائل؟

إذا لم يكن عقل الفقيه عقلاً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ـ ولا أقول متخصصاً في هذه المجالات الثلاثة ـ فإن من الصعب عليه في بعض الأحيان أن يضع الفتوى على موضعها الخارجي.

إن الابتعاد عن المقاصدية في فهم رسالة النصوص الدينية ورّط الفقه في مشاكل،

فلست أدري حتى اليوم كيف يقبل الفقيه الذي يقرأ النصوص في إطار تطبيقها الميداني، وبُعدها المقصدي والرسالي، لا في الإطار الذي يبترها، أن يفتي بجواز مشاهدة الأفلام الإباحية لغير المسلمين بدون شهوة، ثم يستصرخ لمنع الطبيب من النظر بدون شهوة إلى بعض قليل من يد المرأة، عندما لا يبلغ حدّ الضرورة، ولا يكون فيه هتكاً عرفاً لحرمة المرأة؟!

إننا نعلم المبررات التي طرحت لتبرير كل هذه الفُهوم الفقهية؛ ولكننا نريد القول: إنه قد غاب عن بعض المشتغلين في الفقه تقديم فقه الحياة بعد أن غيّبتهم مقولات الحجية وبراءة الذمة؛ أما من يريد للفقه أن يحيا في عصر عدم وجود المعصوم، وأن يحكم وأن يمارس على المستويات كافة، فعلية أن يقدّم فقهاً يقبل هذه الممارسة، لا فقهاً يتناسب مع حياة الصحاري وانعدام المدنية على حدّ تعبير السيد الخميني[1]، الذي رفض بشدّة السماح للشيعة ـ بحجة فكرة التحليل ـ بقلع كل أشجار الغابات وسحب شطوط البحار وأعالي الجبال وبطون الوديان، ما سيؤدي إلى كوارث لا يمكن تصوّرها.

نعم، هذا ليس عنواناً ثانوياً دائماً، كيف وعصور التطوّر العلمي تكاد تبلغ حجم ما سبقها من عصور إلى بداية الإسلام؛ فلمن كانت تشرّع الشريعة؟!

أَبَعْدَ هذا لا يكون لوعي التاريخ والحاضر دوراً في الاجتهاد والأعلمية والإفتاء؟

٣ ـ الفتوى بين النصّ والواقع، وقفة مع صياغة الفتاوى والرسائل العملية

اعتاد الفقه الشيعي، لاسيما في الفترات المتأخرة، على تنامي ظاهرة المرجعية الدينية، وصار للفقهاء مكانة بارزة ومرموقة على هذا الصعيد، واشتدّت وتفاعلت العلاقة بين

---

(١) راجع: صحيفة إمام ـ بالفارسية ـ ٢١: ١٥٠.

الفقيه وطبقة عامة الناس، تحت إطار مفهوم التقليد، وكانت «الرسائل العملية»، وهي خلاصة فتاوى الفقهاء وما توصّلوا إليه، حلقة الوصل الأساسية بين المرجع ومقلّديه، ونريد هنا تسجيل ملاحظة واحدة سريعة حول هذه الرسائل العملية والفتاوى بشكل عام؛ تاركين مجموعة أفكار حول الفتوى والرسالة العملية إلى مناسبات لاحقة إن شاء الله تعالى.

ينظر الفقهاء أنفسهم ـ فضلاً عن غيرهم ـ للفتاوى والرسائل العملية على أنها أحكام شرعية أولية، بمعنى أنها تعبّر عن النتائج التي توصّل إليها الفقيه في أبحاثه العلمية في تعامله مع النصوص، بقطع النظر عن العناوين الطارئة التي قد تغيّر هذا الحكم أو ذاك، كما وبقطع النظر عن الحكم الولائي الحكومي المرحلي الذي قد يراه الفقيه في هذه المرحلة أو تلك.

وعلى هذا الأساس، فالرسائل العملية ـ غالباً ـ نتيجة تفاعل الفقيه مع النصّ، لا تفاعله مع الواقع والنصّ معاً، وإذا أراد أن يتفاعل مع الواقع ويأخذه بعين الاعتبار فإنه يمارس طريقة الاحتياط، فلا يفتي بل يحتاط وجوباً أو استحباباً، ولهذا تتخذ الرسائل العملية طابع الكلية والعمومية دون إشارة إلى طبيعة المرحلة.

ولنا هنا ملاحظة جزئية؛ ذلك أن الرسائل العملية تقع في مشكلين هنا، هي وظاهرة الفتوى عموماً، وعليها أن توازن حلولها للمشكلين معاً:

المشكل الأول: إن الرسالة العملية أو الفتوى لها طرفان: أحدهما المفتي، وثانيهما المقلِّد، المسمّى بالعامي عندهم، ويراد من الفتوى أن يعمل الناس عليها؛ إذاً فهي على صلة بالواقع العملي مباشرةً، فكيف لا يمكنها أن تأخذه بعين الاعتبار، فمثلاً يرى بعض الفقهاء أنّ الحربيّ من الكفار، ويقصدون به مطلق غير الذمي والمعاهد حتى لو لم يمارس الحرابة فعلاً، مهدور الدم والمال، ومعنى ذلك أنه يجوز سرقته ـ إن صحّ التعبير ـ بل قتله، وانطلاقاً من هذه الفتوى التي لا نحاكمها فعلاً، لا سلباً ولا إيجاباً، يرى

الفقيه نفسه أن التطبيق الميداني العملي لها ـ في الغالب ـ يؤدي إلى مفاسد بحسب طبيعة المرحلة التي نعيشها، لهذا نجده يتخذ موقفاً بالعنوان الثانوي يميل فيه إلى الحظر، لكن الرسالة العملية تبقى تحكي عن الحكم الأولي عنده، وهو الرخصة، فأيّ ضرورة لبيان هذا الحكم الأولي، والمفروض أنّ الرسالة العملية موصوفة بالعملية، لا بالعلمية؟

من هنا، يفرض هذا الواقع أن تكون الرسائل العملية قد أخذت بعين الاعتبار ليس العنوان الأولي والنتاج البحثي للمسألة فحسب، بل والعناوين الأخرى الطارئة التي يحقّ للفقيه الإفتاء على أساسها، سيما وأنّ ممارسات الفقهاء ـ عملياً ـ تقرّ بالتمييز بين المباحث الفقهية العلمية والفتاوى العملية الميدانية من حيث المبدأ وفق تخريجات فقهية؛ ولهذا نرى في الفتوى، أي فيما يسمّيه الناس فتوى، احتياطاً وجوبياً، فيما يكون البحث العلمي للفقيه نفسه قد توصّل إلى الرخصة والحلية مثلاً، من هنا يعتبرون أن الحجية إنما هي لفتوى الفقيه لا لرأيه العلمي، وهذا بحثٌ آخر لنا ملاحظات عامة عليه نتركها إلى مجال آخر.

المشكل الثاني: وهو على عكس المشكل الأول تماماً، فالفقيه ـ غير الحاكم الذي له الولاية ـ ليس معنياً بتحديد موضوعات الأحكام، أو مصاديقها، بمعنى أنه يقول لك: إن ملاقاة الدم للماء القليل تنجّسه، لكنه غير مسؤول عن تحديد حصول هذه الملاقاة في هذا الماء أو ذاك، وإنما الأمر على هذا المستوى موكولٌ إلى المكلّف نفسه.

وهذا مبدأ قَبِل به الفقه الإمامي، لهذا كانت الفتوى في مفهومهم لها عبارة عن الحكم الكلي على موضوعه الكلّي، أي إن الفقيه لا شأن له بالموارد الجزئية التطبيقية، وإلاّ دخل الفقه في متاهات.

وهذه الفكرة غاية في الأهمية في حدّ نفسها، لكنّ الفقه والفتاوى لم تعمل بها دائماً، فنحن نجد الكثير من الفتاوى في الرسائل العملية وغيرها لا تنطبق عليها هذه القاعدة، والناس اعتادت على اعتبار هذه الفتاوى حجة، رغم أنها ليست في حدّ نفسها

حجةً وفقاً لقواعد الفقه نفسه، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، فيما ينتمي إلى غير ما يسمّى بالموضوعات المستنبطة، فنجد فقيهاً يفتي بحرمة التدخين، مع أنّه لا يوجد هكذا حكم في كتاب ولا سنّة على مستوى تعلّقه بعنوان التدخين، وإنما الموجود هو حرمة الإضرار بالنفس، وهو ـ أي الفقيه ـ اقتنع قناعةً شخصية أن التدخين فيه إضرار بالنفس، لذلك حكم بحرمته، على أساس صيرورته مصداقاً لمتعلّق الحكم بالحرمة، ألا وهو الإضرار بالنفس، مع أنّ هذا التحديد للموضوع ـ أي كون التدخين مضرّاً أو غير مضرّ ـ ليس من وظيفة الفقيه بما هو فقيه، ودليل حجية الفتوى عندهم لا يشمل مثل هذه النتائج الموضوعية، مع ذلك رأينا صيغة الفتوى هي التحريم المنصبّ على التدخين، مع أن الصيغة الحقيقية المفروضة هي أن يقول: يحرم الإضرار بالنفس، أو يحرم التدخين إذا أضرّ بالنفس، وهذا الإضرار المسبّب يرجع تحديده إلى المكلّف نفسه ـ وقد يقتنع بالضرر وقد لا يقتنع ـ لا إلى الفقيه، وفق الأصول المعمول بها في الفقه الإسلامي.

وهكذا يقول الفقيه: ثبت العيد اليوم، فهل قوله حجة مع عدم بنائه هو نفسه على حجية حكم الحاكم في ثبوت الهلال؟ فقهياً إذا كان حكم الحاكم في هذا المورد حجةً، وحَكَم، كان قوله حجةً على مقلّديه وغيرهم ممّن يقلّدون من يقول بحجية حكم الحاكم هنا على الأقلّ، أما مع عدم القول بحجية حكم الحاكم هنا، وصرّح المفتي أو المرجع بثبوت الهلال، فإنّ قوله لا قيمة له تشريعاً، إلاّ إذا أورث الناس ـ من خلال كونه مخبراً ـ اطمئناناً بصدق الشهود وعدالتهم، لا بوصفه فقيهاً، مع أن الناس لا تتعامل على هذه الطريقة، وهذا خطأ واضح.

ولو شئت أن أذكر الأمثلة على ذلك لما اتسع المجال أبداً، وهذه أخطاء شائعة في الفقه المتداول بين الناس، وثمة في الفتاوى الكثير من هذه الأنواع والألوان.

وعليه، فإذا كان المطلوب من الفقيه من جهة أن يواكب الواقع وتكون فتاواه

ورسائله العملية قائمةً على الواقع والنصّ معاً، لا بعيدة عن الواقع تتعامل مع النصوص فقط، باعتبار أنه مرجع تقليد لا مجرّد باحث علمي فقيه لا أثر لرأيه في الواقع الاجتماعي و.. للناس، فحديثنا عن الفتوى بما تمثله من حلقة وصل المرجعية بالأمة.

وإذا كان المطلوب من الفقيه أيضاً ـ من جهة ثانية ـ أن ينضبط ضمن وظيفته المحدّدة في الفقه الإسلامي، وهي حجية الفتوى لا مطلق الرأي ولو كان في تحديد الموضوعات غير المستنبطة، فكيف يمكن الجمع بين الوظيفتين؟ وكيف يتسنّى للفقيه أن يواكب في فتاويه حركة الواقع مع كونه غير معنيّ ـ فقهياً ـ بغير الحكم الكلّي؟!

محاولة للتوفيق بين أدوار الفقيه والمفتي

أعتقد أن الجواب يكون بالجمع والتوفيق طبقاً للأساسين التاليين، وهما:

أولاً: التمييز في عالم الموضوعات، لا بين الموضوعات المستنبطة وغيرها فحسب، بل بين الموضوعات التي يصحّ إيكالها إلى المكلّف وغيرها، فمثل تحديد حصول الملاقاة أو ما شابه ذلك شأن فردي يمكن إيكاله إلى المكلّف، ولا دليل يُلزم الفقيه ـ تكليفاً ـ بالتدخل، كما لا دليل يعطي رأيه ـ وضعاً ـ الحجية والاعتبار فيه، لهذا فهذه الموضوعات يفترض أن يتجنّب الفقيه الدخول فيها؛ لأن تدخله موجب لإيهام الناس حجية قوله، بل عليه أن يتركها لهم يحدّدوا فيها أمورهم.

نعم له ذلك من باب أنه صاحب جهة ونفوذ، فيمكنه القيام بما قد لا يمكن لغيره القيام به، مثل ما لو فرض أن جبنةً أو طعاماً ما شك في أمره على مستوى الحلية والحرمة، للشك في شأن موضوعي فيه لا حكمي، وأراد الفقيه ـ بحكم منصبه الديني في المجتمع ـ أن يتابع هذا الموضوع، كي يساعد الناس على تحديد أمرها إزاء هذا الطعام أو ذاك، فله ذلك؛ ولكنّ قوله لا يكون حجةً عليهم إلاّ إذا أورثهم الاطمئنان أو السبيل المعتبر، ويمكن لأي جهة لها نفوذ أن تقوم بهذه الخدمة أيضاً.

وعليه، فالموضوعات التي لا محذور من إيكالها إلى الأفراد توكل إليهم على مقتضى

القاعدة كما شرحنا، أما الموضوعات التي إذا أوكلت إلى الأفراد لزم الفوضى أو الهرج والمرج أو مفاسد أخرى نوعاً، فإن مثلها يعود إلى الفقيه أن يتدخّل فيه، لكي يعطي الموقف هناك.

وعلى سبيل المثال، مسألة السرقة المتقدّمة، فإنّ إيكال تحديد عدم حصول مفاسد إلى الأفراد سيلزم منه حصول المفاسد في الخارج، فكلّ فرد سيقول: إن عملي متقن ولن يقع ما يوجب الضرر عليّ أو على أحد من المسلمين، أو يوجب هتك حرمة المؤمنين، فالنظرة الفردية تظلّ متفلّتة من القراءة المجتمعية العامة، والفقيه هنا؛ لكي يضبط الأمر من ناحية تشريعية، يحدّد الموضوع لا من زاوية فردية بل من زاوية عامة، حاصداً مجمل الصورة التي تقع في هذا المجال أو ذاك، ليصدر حكمه الثانوي طبقاً له، فإنّ هذا الحكم الثانوي بالحرمة وإن كان قائماً على أساس حرمة هتك سمعة المؤمنين مثلاً، إلاّ أنه لا يحقّ لآحاد المكلّفين أن يعتبروا تحديد هذا المعيار الذي قامت الفتوى على أساسه من شؤونهم وبيدهم، فكلّ أمرٍ يكون إيكاله إلى الآحاد موجباً للهرج والمرج أو المفسدة، أي يختلّ فيه الضبط العام، يُرجع في تحديد حكمه حينئذٍ إلى الفقيه، لا لأن الفقيه قام دليل على حجية فتواه هنا، بل لأنّ هذا هو السبيل الوحيد للالتزام بالشريعة، درءاً لمادّة الفساد أو سدّاً للذرائع، إذ لو ترك الأفراد أنفسهم لتحديد الأمر للزم ـ بقراءة عامة مجتمعية ـ حصول المفسدة، وهو أمرٌ لا يجوز، ولهذا لو عثرنا على سبيل ضبط آخر غير مرجعية الفقيه على المستوى الديني ـ وكلامنا على المستوى الديني ـ أمكن الأخذ بها لتحقيق المصلحة المذكورة أو دفع المفسدة.

ومن الطبيعي هنا أن يجري بحث في التمييز المصداقي بين نوعي الموضوعات، أي ما يوكل للمكلّفين وما لا يوكل، مما لا مجال لبحثه هنا، لكن ما أودّ أن أشير إليه أنّ القضية متحركة، فرب موضوعٍ ما في ظرف زمكاني خاص مما يصحّ إيكاله إلى الآحاد، فيما لا يصحّ ذلك في حقّ الموضوع نفسه في ظرفٍ آخر، والمعيار دائماً هو الواقع الميداني.

ثانياً: اللجوء إلى مقولة «حكم الحاكم»؛ باعتبار أنّ للحاكم صلاحية التدخل في الموضوع على خلاف الحال مع الفتوى، كما هو مبحوث في الفقه، وتبدو الحاجة إلى حكم الحاكم لحلّ المسألة التي نحن فيها في القضايا ذات الطابع العام أيضاً، والتي تحتاج إلى قدر أكبر ـ عادةً ـ من الصرامة، فمثلاً لو قيل: إن الفتوى الشرعية هي لزوم محاربة العدو الغاشم مثل إسرائيل، شريطة أن لا يلزم من الحرب معها مفاسد أعظم على أمة الإسلام، فيجري قانون التزاحم بين المفسدة والمصلحة لصالح ترجيح وجوب الجهاد تارةً أو لزوم السلم أخرى، فإن هذا العنوان الكلي لا يمكن إيكاله إلى المكلّفين؛ لأن معظم أحكام باب الجهاد من الشأن المجتمعي العام الذي يصعب إحالته إلى الآحاد؛ للزوم الفوضى وغيرها فيه؛ لهذا ثمة حاجة إلى قرار موحّد، ففي كلّ الدول، تتخذ الدولة القرار المذكور، دون أن تسمح لآحاد الناس أن يتعاطوا معه بمزاجية، وأما على الصعيد الشرعي فيُفترض إحالة مثل ذلك إلى الحاكم الشرعي؛ لأن مثل هذه الموضوعات تحتاج إلى قدر كبير من الصرامة والقاطعية، الأمر الذي يمنحنا إياه حكم الحاكم، بما له في الفقه الإسلامي من نفوذ حتى على الآخرين ممّن لا يقلّدون هذا الحاكم نفسه.

إذن، فحكم الحاكم وسيلة أخرى في مجالات محدّدة تسمح بدخول الفقيه مجال الموضوعات، وعليه، نعود إلى نقطة بحثنا لنرى أن الفتاوى والرسائل العملية يجب:

أ ـ أن تخلو من التدخل في الموضوعات غير المستنبطة والتي لا تنتمي إلى حكم الحاكم ولا إلى نوع الموضوعات التي لا يصحّ إيكالها إلى الآحاد، وهذا ما أظنّ أنه سوف يغيّر عدداً من الفتاوى الموجودة في الرسائل العملية أو على الأقل صيغتها.

ب ـ أن تخلو من الكلية والتجريدية، ففي الموضوعات التي لا يصحّ إيكالها إلى الآحاد، لا يصحّ وضعها بصورتها الأولية في الرسائل العملية أو الفتاوى، بل يفترض أن تحتوي الرسالة العملية أو الفتوى مباشرةً الحكمَ الثانوي، ويُترك الحكم الأولي

للأبحاث العلمية الصرفة.

هذا، وأمّا تفاصيل هذه المباحث وتخريجاتها الاستدلالية مما ألمحنا إلى بعضه فنتركها إلى مجال أوسع.

٤ . الاستفتاءات والرسائل العملية: الواقع، الإشكاليّات، الحاجات

تحوّلت (الرسائل العملية) ـ وهي الكتب التي يُصدرها مراجع التقليد معبّرةً عن حصيلة آرائهم الفقهية والشرعية ـ إلى حلقة وصل بين الناس والمرجع، ومن الضروري أن تخضع للتطوير ـ كأي وسيلة بشرية للتواصل ـ والإرفاد بالمقترحات التي تنمّي هذه العلاقة، وتوصل المكلّف إلى ما يريد من تحديد الموقف الشرعي.

إن الرسائل العملية وأساليب الإفتاء والاستفتاء تطوّرت بفعل الزمن، وقد ساهم العلماء أنفسهم في هذا التطوير عبر مراحل تاريخية مختلفة، فكانت طرق السؤال والجواب سائدةً، كما تشهد بذلك رسائل السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، والشيخ المفيد (٤١٣هـ) وغيرها، حتى وصل الحال إلى كتابة الرسائل العملية بشكلها المتأخر، خصوصاً مع رسالة (صراط النجاة) للشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، وبعدها رسالة (العروة الوثقى) للسيد محمد كاظم اليزدي (١٣٣٧هـ)، التي شكلت منعطفاً في تاريخ تدوين الرسائل العملية، لتأتي بعدها رسائل: (وسيلة النجاة) لأبي الحسن الإصفهاني (١٣٦٥هـ)، و(توضيح المسائل) للسيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ)، ومنهاج الصالحين للسيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ)، وهي ـ أي الرسائل الثلاث الأخيرة ـ التي يسير على طريقها اليوم أغلب الفقهاء ومراجع التقليد.

أ . إشكاليّة التعقيد اللغوي والغرابة اللفظية والمعنوية

أوّل مشكلة يواجهها عامة الناس في مراجعتهم للفتاوى المدرجة في الرسائل العملية، هي مشكلة التعقيد اللفظي؛ فإن اللغة التي تطرح فيها هذه الرسائل هي لغة

علمية حوزوية، يفهمها ـ وأحياناً لا يحصل ذلك ـ طلاب العلوم الشرعية، وهي مليئة بالقيود والمصطلحات التي يصعب على الإنسان غير المختصّ فهمها ببساطة، حتى اضطرّ بعض العلماء لتدوين كتب تشرح مصطلحات الرسائل العملية، وقد كانوا في غنى عن ذلك لو أنّ الفقيه نفسه سهّل لغته وبسّطها بحيث يفهمها أغلب الناس، ولا نقول: جميعهم.

إنّ هذا التعقيد اللفظي إذا كان مفهوماً في الدراسات العلمية الاجتهادية، كونها دراسات متخصّصة، فهو غير مفهوم في (رسالة عملية) يفترض بها أن تكون مرجعاً للناس كي يتعرّفوا من خلالها على موقفهم الشرعي، نعم، هناك من يرى أنّ هذه الرسالة العملية ليست موضوعةً لعامة الناس، بل هي موضوعة لعلماء الدين والمبلّغين والدعاة كي يرجعوا إليها عندما يسألهم الناس عن أمرٍ لا يعرفونه أو نسوه، وهذه الفكرة ـ فضلاً عن أننا نناقش حتى في فهم العديد من علماء الدين لبعض ما جاء في الرسائل العملية، حتى يُنقل عن السيد محمد باقر الصدر أنه قال: إنه فهم بعض فتاوى السيد محسن الحكيم في منهاج الصالحين عندما راجع أبحاثه الفقهية في مستمسك العروة الوثقى ـ فضلاً عن ذلك، لم تعد دقيقةً، فلابد من كتاب يرجع إليه الناس عند فقدهم عالم الدين، وليس هناك ضرورة لحرمان الناس من معرفة الدين مباشرةً، كما أنه ليست كل المناطق يتوافر فيها وجود رجل دين.

وفي سياق التوضيح وسياسة البيان الشفّاف، تظهر مشكلة مصطلحات الاحتياط الوجوبي والاستحبابي، فماذا يضرّ لو كتبنا على كلّ واحدٍ عنوانه، فنقول: على الأحوط وجوباً، وعلى الأحوط استحباباً، ونريح الآخرين من الجدل في فهم طبيعة الاحتياط، كما يحصل وحصل كثيراً؟! بل حتى أشكال بيان الفتوى مثل: على الأقوى، والظاهر بل الأظهر، ولا يخلو من وجه و.. كلّها لا حاجة إليها، فليُذكر الحكم بصيغة البتّ، ولا تُدخل هذه المصطلحات التي تشير إلى قضايا تتصل بالبُعد الاجتهادي في هذه المسألة

أو تلك، فلا فرق من الناحية العمليّة التي جاءت (الرسائل) للجواب عنها، بين أن يكون الفقيه قد وصل إلى هذا الرأي بهذه الطريقة أو ضمن هذا الوضع أو ذاك، بقدر ما المهم فهم النصّ للعمل على وفقه، والمؤسف أنّ بعض رموز التغيير في الوسط العلمي الديني انساقوا مع هذا الجوّ لمّا تصدّوا للمرجعية الدينية.

بل إنّ بعض صيغ الفتاوى في (الرسائل العملية) توجب إيهام القارئ؛ فإنّ قوله: يستحب كذا وكذا، وقوله: ذكروا من مستحبات الصلاة كذا وكذا.. لا يفرّق آحادُ الناس بينهما حينما يدرَجان في رسالة عملية، فيَظنّ أن المرجع يذكر المستحب هنا وهناك؛ لأنه يترقّب منه بيان الأحكام التي توصّل إليها له، ولا يدري أن الصيغة الأولى تعني الإفتاء بالاستحباب أما الثانية فلا تعني سوى نسبة الاستحباب إلى الفقهاء دون تبنّيه، بل قد يقع في الوهم ـ كما رأينا ـ الكثيرُ من طلبة العلوم الدينية، فلماذا هذا الشكل في البيان؟ ولماذا لا يجري التصريح بالموقف هنا وهناك؟

وعلى الطريقة نفسها عندما يُسأل الفقيه عن مسألة فيجيب بالإتيان برجاء المطلوبية، لكنه لا ينصّ على عدم الاستحباب، فإذا سُئل عن استحباب الغسل لزيارة الحسين عليه السلام فهو لا يجيب بعدم ثبوت الاستحباب، وإذا أريد الإتيان بالغسل يؤتى به برجاء المطلوبية، بل يذكر في الرسالة أو في جواب الاستفتاء القسمَ الثاني فقط، وقد لا يفهم الكثيرون معنى ذلك فيظنّ أنه استحباب في حين كان يمكن رفع هذه الالتباسات ببعض الزيادة في الكلام بهدف التوضيح.

وعلى الخط عينه، تأتي مسألة الأمثلة التي لا يفهمها الكثيرون أو لا تدخل في دائرة الابتلاء اليوم، وكذا بعض المصطلحات، ويأتي تعريف الفرسخ حتى يصل إلى شعر البرذون، فيما بالإمكان حلّ الأمر للمكلّف بالتحديد المعاصر عبر الأميال أو الكيلومترات، ويأتي ذكر أنواع من الحيوانات البحرية وغيرها بأسماء قديمة لها، مع الحاجة إلى إرفاق الاسم المتداول اليوم، أو الأكثر تداولاً في بلاد المسلمين.

ب. ضرورة حذف ما لا ابتلاء به، لصالح ما تعمّ به البلوى في العصر الراهن

وبهذا يتبيّن، أنّ ما لا ابتلاء به يُفترض حذفه، فلماذا تبقى أحكام الإماء والعبيد والعتق والتدبير منتشرةً في أبواب الفقه المختلفة؟ وما الحاجة إليها في الرسائل العملية؟ وما الحاجة أيضاً إلى فروع العلم الإجمالي المذكورة أحياناً بعد أحكام الشك والسهو في الصلاة؟ فلتترك للاستفتاء لقلّة الابتلاء بها، وفي المقابل ينبغي أن نذكر قضايا الفقه السياسي والجهادي الإسلامي اليوم؛ لكثرة الابتلاء بها، وإذا كان الفقيه لا يرى وجوب الزكاة في النقدين إلاّ نقدي الذهب والفضة، فلماذا يُدرج بحث الزكاة هذا في رسالته العملية؟ وهل هناك بلد إسلامي وغير إسلامي اليوم يتداول الذهب والفضة عملةً يومية؟! أليس من الأجدر توسعة بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكثرة الابتلاء به وتقليل بحث الظهار الذي كان عادةً عربية قديمة لم يعد لها حضور ـ يُذكر ـ اليوم؟

إذا حدّدنا دور الرسالة العملية وأهدافها نعرف أنها ليست فقط نتائج البحث الفقهي للمرجع، بل هي أيضاً مرشدٌ للناس في عملهم، فينبغي أن تخدم هذا الإرشاد وتساعد عليه.

من هنا، تظهر الحاجة لأسلوب الأمثلة المعاصرة، فبدل التمثيل بالحمار والحصان يمثل بالسيارة والطائرة، وبدل توضيح القبلة على طريقة الجدي ونجوم السماء، فليجري الحديث في الطرق المعروفة اليوم (البوصلة..)، وبدل البحث في استئجار الحيوان للركوب يتحدّث عن استئجار وسائط النقل المعاصرة.

إننا نلاحظ أنّ بعض أشكال التطوير ظهرت في كتب الاستفتاءات، لكنّ المطلوب أن تكون الرسالة العملية أيضاً مطوّرة؛ لأن تطويرها قد يخفّف من ثقل الاستفتاءات ويحلّ من مشاكلها، عبر بيان القضايا الابتلائية المعاصرة التي اطّلع عليها الفقيه من خلال تجارب الاستفتاء الواسعة على امتداد العالم الإسلامي، فيشحن رسالته العملية

بالأمثلة التي تعبّر عن واقع يسأل المكلفون عنه عادةً أو أحياناً.

ج. التبويب وفق الواقع الزمني دون التنظيم المدرسي للأبحاث الفقهية

ومن خلال هذه القضية ندعو إلى أن لا تكون الرسالة العملية مبوّبةً على تبويب الأبحاث الفقهية، بل على تبويب واقع حياة الناس؛ بحيث يسهل عليهم الوصول إلى الحكم الشرعي من خلالها، ومن التجارب الجيّدة في هذا المجال، تجربة الشهيد السيد محمد صادق الصدر (١٩٩٩هـ) حين كتب في فقه العشيرة وأمثال ذلك، وتجربة السيد محمد سعيد الحكيم، والسيّد محمد حسين فضل الله، إنّ الكتابة في فقه المغتربين، وفقه المرأة، وفقه التربية، وفقه الحياة الجنسية، وفقه المعاملات البنكية والمصارف، وفقه التجارة، وفقه الصداقة، وفقه العشيرة، وفقه العمل الإداري والمؤسّسي، وفقه المجاهد والمقاوم و.. حتى لو حصل بعض التكرار معها، هي الوسيلة الملائمة لواقع تجربة الإنسان اليومية، فيمكنه الوصول إلى الحكم الشرعي عبر هذه الطريقة بسهولة، أما فقه البنك فأين يعرف المكلّف مصدره وموقعه في الرسائل العملية المتعارفة وكيف؟

وعلى هذا الأساس، كتاب القضاء من الرسالة العملية، المفروض وضعه للشأن القضائي، حيث لابدّ أن يترتب ويُصاغ بحسب حالات الترافع اليوم، وترصد فيه مشاكل المؤسّسات القضائية وأساليب التعامل فيها ومعها.. بحيث يجعلها القضاة أنفسهم مرشداً لعملهم.

وهذا ما يجعل إفراد المسائل المستحدثة في آخر الرسالة العملية خطأً، بل لابد أن تندرج هذه المسائل داخل الرسالة نفسها، ولا يحسّ الإنسان أنها تقع على هامش الفقه بل من صميمه.

د. الرسائل بين صياغة التقعيد وصياغة الحالات المنفردة

من الضروري أن تصاغ الرسالة العملية صياغة قواعد عامّة ولها استثناءات حتى

يحدّد المكلّف مرجعيّته في وظيفته العملية، فالملاحظ أحياناً أن الرسالة العملية تكون عبارةً عن فروض جزئية يجري ذكر حلول لها، ولعلّ لهذا الأمر أسبابه التاريخية، فيما المطلوب وضع نصّ يمثل قاعدةً تستوعب حالات المكلّف مع الإشارة إلى تطبيقات جزئية، لا بياناً لمشكلة جزئية كي تحلّ؛ فيما تبقى القاعدة غائبةً.

هـ. الاستفتاءات بين المرجع والهيئات البديلة

وفي سياق الرسائل العملية والاستفتاءات، تواجه بعض المرجعيات الدينية المعاصرة مشكلةً تتمثل في أنّها لا تجيب بالمباشرة عن استفتاءات القاعدة الشعبية؛ ربما لأسباب معقولة مثل عدم وجود إمكانية لتفرّغ المرجع لهذه الاستفتاءات لكثرتها الكاثرة، وهذا شيء طبيعي، لكنّ لجان الاستفتاء في مكاتب المرجعيات الدينية مطالبة بقدرٍ أكبر من الدقّة، تجنيباً لمكانة المرجعية الدينية عن الفوضى والقيل والقال، مع اعتقادنا بأنّ هذه اللجان لا ينبغي أن تكلَّف فوق طاقتها فليست العصمة إلا لأهلها، فقد رأينا بعض مكاتب المرجعيات الدينية تُصدر فتاوى متناقضة بين منطقة وأخرى، وكلّ واحد يأخذ استنتاجاً من نصٍّ هنا أو آخر هناك، فهذه الفوضى في عمليّة الإجابة عن الاستفتاءات أحياناً خلقت ردود أفعال سلبية وسط عامّة الناس؛ بسبب ارتباكات حادّة أفرزتها؛ فالمفترض بالقيّمين على هذه الشؤون أن يكونوا بمستوى المسؤولية والثقة التي وضعوا فيها، والجميع يقدّر طبيعة عملهم المضني ويشكر لهم جهودهم الطيبة الكريمة لمساعدة الناس على تحديد تكاليفها الشرعية.

على خطٍّ موازٍ في خصوص لجان الاستفتاءات ومكاتب المرجعيّات الدينية، هناك مشكلة أخرى، وهي توريط بعض المرجعيات في بعض القضايا التي لا نعلم أنّ المرجع نفسه راضٍ بها، وإنّما الخطأ في تقييمات لجان الاستفتاء يوجب إدخال مؤسّسة المرجعية في ارتباكات؛ فنجد أنّ بعض المكاتب ـ ودعونا نكون صريحين شفّافين جريئين في قول الحقّ ولو على أنفسنا ـ تُصدر فتاوى ضدّ بعض الشخصيات العلمائية والوجوه الدينية

والاجتماعية، ولا يوجد ختم المرجع نفسه على هذه الفتاوى، فتتحمّل المرجعية مسؤولية ما يحصل، وأعتقد أنّه في مثل هذه القضايا الحسّاسة والميدانيّة يُفترض أن يكون القول الفصل للمرجع نفسه، بقدر ما هي كلمته ذات قيمة في هذا المجال أو ذاك.

إنّ حماية المرجعيّة الدينية لا تكون دوماً في إغراقها في الجزئيّات، وتصفية حسابات حتى لو كانت هناك أغراض دينية من ورائها، فالفتاوى الميدانية ذات الطابع الجزئي الخاصّ يفترض أن تكون ـ كمّاً وكيفاً ـ بحيث تُبقي للفتوى قيمتها ومكانتها، لا إدخالها في سياقات تُكثر حولها القيل والقال، وأعتقد أنّ تجربة الإمام الخميني (١٤٠٩هـ) كانت مميّزةً للغاية في هذا المجال، فبرغم كلّ الصراعات الواسعة الداخلية بين أجنحة الفكر والثقافة والدين في إيران قبل وبعد انتصار الثورة، إلا أنّنا وجدناه محجماً ـ غالباً إن لم يكن دائماً ـ عن الدخول في تفاصيل الأمور للتركيز على الخطوط العريضة التي لا تخلق الفتن الجزئية المتحرّكة، فوظّف الفتوى في قضايا الأمّة الكبرى لا في جزئيّات محدودة، ولا يُفترض تضخيم الأمور لنحوّل المفردة الصغيرة إلى قضيّة يصبح الإسلام كلّه في خطر بسببها، فقد عرض على تاريخ الإسلام ما هو أكثر بكثير من هذا واستطاع الصمود وإبداء الممانعة الإيجابية في أكثر من موقع، والحمد لله.

و. ضرورة إرفاق الرسائل بنبذة عن مدارك الحكم الشرعي

يبقى أن نشير أخيراً إلى اقتراح في إرفاد الرسائل العملية، ولا أقلّ الاستفتاءات، بلمحة ولو سريعة عن مدرك الحكم الشرعي حيث يمكن، فنقول له: إن الأمر الفلاني حرام، ونستشهد بقولٍ لله تعالى أو حديثٍ لرسول الله ﷺ مما يجعل المستفتي يشعر بمدرك الحكم، ويعي المنطلق الشرعيّ له ولو على نحو الإشارة حيث يمكن؛ وإن كنّا نعتقد بأن بعض المشتغلين في هذا المضمار قد لا يوافقون على ذلك؛ قناعةً بضرورة

حجب آليات الوصول إلى الحكم عن عامة الناس، لأسباب هناك حاجة لدراستها ونقد الكثير منها على الأقلّ.

الفصل الأوّل

فقه الأحوال والحقوق الشخصيّة

حرّية الإعلام الفكري والثقافي

مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

المقدّمة

من الموضوعات المندرجة تحت مقولة: حرية الكلمة والقلم، وتستحقّ البحث والدراسة، مسألة «منع الكتب والنشريات المضلّة»؛ فقد طرح العلماء المسلمون منذ قديم الأيام هذا الموضوع في الدراسات الفقهية، وهم الذين كانوا يرون أنفسهم مكلّفين بحفظ الإيمان وصيانة العقائد الإسلامية الصحيحة، في وظيفة هامة وأساسية.

ولم يسبق أن طُرح هذا البحث في المصادر الفقهية، وهو يقوم ـ فقط ـ على القواعد والعمومات؛ حيث تمكّن الفقهاء ـ باجتهاداتهم ـ من استخراج مجموعة أحكام تتصل بالموضوع، مثل حفظ كتب الضلال، وبيعها وشرائها، وتعليمها وتعلّمها، وطباعتها واستنساخها، وما إلى ذلك.

ومن البديهي أنه مع إقامة الدولة الإسلامية وبسط يدها، يصبح من الضروري إخراج هذه الأحكام، التي تعدّ أحكاماً اجتماعية هامة لحفظ المعتقدات الدينية والأحكام الإسلامية، من القالب الفتوائي لتدخل إطار القوانين والمقررات الإسلامية؛ من هنا لا بدّ من إعادة دراسة هذه القضية من جوانبها كافّة، حتى لا نسلب المجتمع مناخات البحث والفكر الجديد والتنمية العلمية والمعرفية، وبعبارة جامعة: الاجتهاد الحراكي الحيوي؛ بحجة الحفاظ على العقائد الصحيحة الإسلامية، الأمر الذي يؤدي ـ

من الناحية الأخرى ـ إلى سلب أحد الحقوق الرئيسية من الناس، عنيتُ حق حرية الكلمة والفكر والتعبير، ما يفضي في نهاية المطاف إلى مفاسد عظيمة، كإيجاد حالة التنفّر من القوانين الإسلامية، واختفاء الأفكار والعقائد الباطلة، لتصبح خارجةً عن السيطرة، وبعيدة عن المتناول في النقد والإبطال.

انطلاقاً من ذلك كلّه، يغدو من المناسب جداً دراسة هذا الموضوع بشكل كامل، حيث يعدّ من أهم المباحث الرئيسة في حرية الكلمة والفكر والتعبير، وبنيةً تحتيةً للكثير من القوانين التي تحدّ من هذه الحرية.

سابقة البحث

لابدّ من التفتيش عن انطلاقة موضوع كتب الضلال في كلام الشيخ المفيد في كتاب «المقنعة»، فقبل المفيد لا توجد أيّة إشارة لهذا الموضوع في أيٍّ من الكتب والمصادر الفقهية، ولا أثر لهذا العنوان فيها، وقد وضع الشيخ المفيد عنواني: «كتب الكفر» و«كتب الضلال» إلى جانب بعضها، معتبراً أن أيَّ فعل اقتصادي يخدم حفظ هذه الكتب أو ترميمها أو استنساخها أمرٌ محرّمٌ.

يقول: «ولا يحلّ كتابة كتب الكفر وتجليده في الصحف، إلا لإثبات الحجج في فساده، والتكسّب بحفظ كتب الضلال وكتبه على غير ما ذكرناه حرامٌ»[١].

وقد جرى الفقهاء بعد المفيد، مثل: الشيخ الطوسي[٢]، وابن البراج[٣]، وابن إدريس[٤]، في كتبهم، على تأييد ما قاله الشيخ المفيد، لدى حديثهم عن عنوان «حرمة حفظ كتب الضلال أو الاستئجار لذلك».

---

(١) المقنعة: ٩٠.

(٢) النهاية: ٣٦٥.

(٣) المهذب ١: ٣٦٥.

(٤) السرائر ٢: ٢١٨.

ويقول سلار أيضاً في «المراسم»: «فأما المحرَّم... الأجر على كتب الكفر، إلا أن يراد به النقض»[١].

إن ما تعطينا إياه نتيجة البحث والتنقيب في هذا الموضوع هو أن أول من نفى وجود أيّ خلاف في هذا الموضوع ـ تحريم حفظ كتب الضلال ـ بين الفقهاء هو العلامة الحلي في كتابي: «المنتهى»[٢] و «التذكرة»[٣].

وشيئاً فشيئاً أخذ عنوان «كتب الضلال» يتسع تدريجياً، إلى أن جاء في عبارة الشهيد في «الدروس» زيادة «الكتب المنسوخة وكتب البدعة»؛ حيث يقول: «يحرم نسخ الكتب المنسوخة وتعلّمها وتعليمها، وكتب أهل الضلال والبدع؛ إلا لحاجة من نقض أو حجة أو تقية»[٤]، ويلاحظ في هذا النص أنّ الشهيد الأوّل لم يقتصر على وضع كتب الضلال إلى جانب الكتب المنسوخة وكتب البدع، وإنّما حرّم أيضاً تعليمها وتعلّمها، جاعلاً ومضيفاً التقية على موارد الاستثناء من هذه الحرمة.

وبعد الشهيد الأوّل جرى الفقهاء على جمل شبيهة بكلامه، مع اختلافات يسيرة في دائرة الموضوع، أو متعلَّقه، أو في موارد الاستثناء، مؤيِّدين ـ بدورهم ـ هذا الحكم في هذه المسألة.

أما الإمام الخميني فقد حرّم في «تحرير الوسيلة» تمام أنواع التصرف في هذه الكتب تقريباً، كحفظها واستنساخها ومطالعتها وتدريسها وتعلّمها، عندما لا يكون هناك غرض صحيح لذلك؛ كما اعتبر أن إتلاف القسم الذي يحتوي على شبهات ومغالطات يعجز غالب الناس عن حلّها ودفعها... واجبٌ، يقول: «يحرم حفظ كتب الضلال، ونسخها، وقراءتها، ودرسها، وتدريسها، إن لم يكن غرض صحيح في ذلك، خصوصاً

(١) المراسم العلوية: ١٧٢.

(٢) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٣) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٢، ط ق.

(٤) الدروس الشرعية ٢: ١٦٣.

ما اشتمل منها على شبهات ومغالطات عجزوا عن حلّها ودفعها، ولا يجوز لهم شراؤها وإمساكها وحفظها، بل يجب عليهم إتلافها»[١].

والفقيه الوحيد ـ ذو المسلك الإخباري ـ الذي توقف في الحكم بالحرمة؛ انطلاقاً من عدم وجود دليل نصي على ذلك، وناقش في الحكم بالحرمة، حاملاً بعنف بعد ذلك على أساس علم أصول الفقه وجذره، هو المحدِّث البحراني في «الحدائق»[٢]، وقد واجه البحراني بعد ذلك اعتراضات شديدة، إلى حدّ أن السيد العاملي، صاحب «مفتاح الكرامة»، اعتبر أن كلمات صاحب الحدائق في هذا الموضوع من مصاديق الضلال، حيث يقول: «ومن الضلال المحض، الذي يجب إتلافه على مذهب الشهيد الثاني، كلامُ صاحب الحدائق في المسألة في آخر عبارته، حيث افترى على أصحابنا وأساطين مذهبنا بأنهم اتبعوا في تدوين الأصول استحساناً»[٣].

تحديد موضوع البحث

من نتائج فقدان النص الصريح في ما يتعلّق بالحكم الفقهي لكتب الضلال تلك الاختلافات التي وقعت بين الفقهاء حول موضوع التحريم الموجود هنا، حيث وقع الاختلاف في تفسير كلمة «الضلال» في العنوان؛ فقد استخدمت في معاني عدة، منها:

١ـ الضلالة مقابل الهداية؛ وعليه فالكتب الضالة هي تلك الكتب التي صنّفت لإضلال الناس، حتى لو اشتملت على مطالب وأفكار صحيحة حقّة.

٢ـ الضلال بمعنى الباطل في مقابل الحق؛ فأيّ كتاب يحتوي أموراً باطلة يُحسب من كتب الضلال، فإذا كان هناك كتاب يستوعب جملة أفكار، لكنها لا تقوم على استدلال صحيح، أو لا فائدة تعود منها، فإنه يعدّ من كتب الضلال، وهو مشمول للأحكام

---

(١) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٨.

(٢) الحدائق الناضرة ١٨: ١٤٢.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣.

المترتبة على هذه الكتب، حتى لو لم يترتب في الخارج أيّ ضلال وإضلال بسبب هذه الكتاب؛ بحيث وقف القراء على جوانب الباطل فيه.

فإذا أخذنا بالمعنى الأوّل المتقدم ـ أي الضلال مقابل الهداية ـ سوف يطرح بحث آخر في هذه المسألة حينئذ، وهو أيٌّ من هذين النوعين للضلالة هو المراد هنا؟

النوع الأوّل: أن يكون هدف الكاتب هو إضلال الآخرين.

النوع الثاني: أن يقع الإضلال خارجاً على أرض الواقع، رغم أن غرض الكاتب لم يكن ذلك.

١ . كلمات الفقهاء في تبيين مفهوم «الضلال»

يقول السيد محمد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»: «... المدار على اختلاف الأغراض والمقاصد وترتب المصالح والمفاسد، فما وُضع أو حُفظ للاستدلال على تقوية الضلال الإسلامي أو الإيماني أو الضلال المخالف للحكم الشرعي الثابت بالدليل القطعي، يجب إتلافه من غير ضمان»، ثم ميّز بين الكتب التي تكتفي بذكر الأحكام دون استدلال ـ مثل كتب الفقه والحديث عند غير الشيعة ـ وتلك التي تكون من النوع المتقدِّم أعلاه، فالحكم يختلف فيهما، من هنا؛ يحكم بإتلاف المجموعة الأولى المتقدِّمة أعلاه وجوباً، فيما يكون حكم المجموعة الثانية هو حرمة حفظها واستنساخها[١].

ويكتب المغفور له النراقي في بيان المراد من الكتب الضالة، فيقول: «المراد بالضلال ما خالف الحق، كما يخالف الضروري، أو بحسب علم المكلف خاصّة، وأما ما خالفه بحسب ظنّه فلا»[٢].

ويكتب الشيخ الأنصاري في «المكاسب» ـ بعد الإشارة إلى ضرورة تنقيح عنوان

---

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣.

(٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

البحث ـ فيقول: «فلابدّ من تنقيح هذا العنوان، وأن المراد بالضلال ما يكون باطلاً في نفسه، فالمراد الكتب المشتملة على المطالب الباطلة؛ أو أن المراد به مقابل الهداية، فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، وأن يُراد ما أوجب الضلال وإن كانت مطالبها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء»[١].

أما صاحب الجواهر فوضع عنوان «الرشاد» مقابل عنوان الضلال، وبهذا أدخل في عنوان كتب الضلال تمام الكتب غير المفيدة[٢].

وكما لاحظنا فإن نظرية السيد جواد العاملي، والشيخ محمد حسن النجفي ـ فيما ينسبه إلى أستاذه كاشف الغطاء ـ من أنها التي «وضعت للاستدلال على تقوية الضلال»[٣]، تستدعي إقحام دوافع الفرد نفسه من وراء تأليف الكتاب أو حفظه؛ لأن الدافع له تأثير خاص على بلورة مفهوم كتب الضلال.

أما على أساس نظرية الشيخ الأنصاري، والتركيز على تأثيرات الكتاب على المجتمع، فلا أهمية أساسية لدوافع الفرد، إنما المهم تلك الآثار الخارجية للفعل.

وأما على أساس نظرية صاحب الجواهر فالمهم هو طبيعة الشيء المكتوب، هل هو مفيد أم غير مفيد؟، بصرف النظر عن الدوافع والتأثيرات.

من هنا يبدو لنا ـ قبل أيّ حكم أو تقييم مسبقين ـ أنه من الضروري دراسة الأدلّة والمستندات بدقة، حتى نتمكن ـ عبرها ـ من تحديد الشروط والقيود اللاحقة للحكم هنا، أو دائرته ونطاقه، فتكون واضحةً أمامنا.

٢ . دائرة الموضوع وسعته

تحديد دائرة البحث ونطاقه من الموضوعات الأساسية الأخرى هنا، والتي قد تحرّك

---

(١) المكاسب المحرمة: ٣٠.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

مسير البحث أحياناً من المجال الخارج ـ ديني إلى النطاق الداخل ـ ديني، وأحياناً الى النطاق المذهبي الداخلي الخاص، والمقصود أنه بعد البحث في مورد الضلالة ومعناها الدقيق يتوجه السؤال التالي: إلى أيّ مدى يطال هذا المفهوم؟ وإلى أين يصل؟ فهل يختص بالكتب العقيدية، ولا يتخطى إطار أصول الأديان، أم أنه يستوعب الفرق والمذاهب والمدارس الكلامية أيضاً؟

إن دراسة حركة فتاوى الفقهاء وأدلتهم هنا تفضي إلى الاقتناع بعدم اختصاص هذا البحث بالنطاق الخارج ـ ديني، أي إطار ما هو خارج الأديان، ولاسيّما أن هناك مفردات وعناوين استند إليها بعضهم وردت في هذا الموضوع، مثل عنوان «البدعة» في كلمات الشهيد وسائر الفقهاء، فهذا كلّه يدعم فرضية عدم انحصار البحث بنطاق الخارج ـ ديني.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل تخطى بعض الفقهاء ـ مثل صاحب الجواهر[1] وصاحب مفتاح الكرامة[2] ـ هذه الدائرة، ليطال الموضوع عندهم الاختلافات الفقهية والاجتهادية، مستخدمين عبارة «الضلال» في حق بعض النظريات والآراء الفقهية لعلماء كبار، مثل: الشهيد الأوّل، وصاحب الحدائق.

من هذا كلّه يغدو من المناسب في سياق تحديد البحث، ومع الأخذ بالأدلّة والعمومات، وعدم الخروج عن دائرتها ومفاداتها، والأخذ بعين الاعتبار أيضاً البُعد التعليلي في هذا الموضوع، الذي يغلب عليه طابع الحيلولة دون تزلزل إيمان الناس وعقائد أفراد المجتمع... من هذا كلّه يجب الحذر الشديد كي لا يصل الاجتهاد القائم على أساس حيوية الفقه وحراكيته إلى طريق مسدود بجدار تهمة الضلالة والإضلال، وهو ما يؤدي بدوره إلى خسارة الكثير من الحلول المقدّمة لفكفكة معضلات المجتمع ومشكلاته، والتي طالما قدمها فقهاء كبار، مثل: المحقق الأردبيلي، والشهيد الأوّل،

---

(١) جواهر الكلام ١١: ١٧٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

والميرزا الشيرازي، والإمام الخميني؛ بحجة عناوين الضلال، وأمثال ذلك، وهو ما يجرّ علينا ـ لو حصل ـ مفاسد أعظم، وضلالات أوسع، وسيؤدي ـ في ما يؤدي ـ إلى التنفر من الدين، والانزجار منه، والاصطدام بالمنغلقات في الكثير من القضايا الاجتماعية في الإسلام.

هذا كلّه سيبدّل حركة ترغيب الناس ودعوتها إلى الإسلام ـ وهي الحركة التي بذل رسول الله صلى الله عليه وآله تمام وجوده في سبيلها ـ إلى حركة أخرى مخالفة لها؛ وذلك أنه بمرور الزمان، وظهور المستجدات والمستحدثات من المسائل، وتطوّر البشر في المجالات المادية المختلفة، إلى جانب الرشد العقلاني، والحاجة إلى آليات جديدة في مجال البحث الديني، تتولّد ضرورة لإعادة النظر في بعض الأحكام التي غلب على أدلّتها توافق الفقهاء، دون وجود نصوص شرعية صحيحة، ومن الواضح أن عنوان البدعة، والضلال، والإضلال، والتأثير السلبي على عقائد الناس وإيمانهم، ونحوها من العناوين، ستشكل وسيلة للحيلولة دون البحث والتحقيق في هذا المجال.

متعلّق الحكم

البحث عن متعلّق الحكم أحد الأبحاث الأساسية في قضية «كتب الضلال»، بمعنى أنه بماذا تتعلّق الحرمة المذكورة في كلمات الفقهاء حول الكتب الضالة؟ وذلك أن الذي يظهر من كلمات الفقهاء ـ أصحاب الفتوى ـ يرتبط بشكل أكبر بمسألة حفظ كتب الضلال، مثل ما يظهر من الشيخ المفيد في «المقنعة»[١]، وابن البراج في «المهذب»[٢]، والمحقق الحلي في «شرائع الإسلام»[٣]، والعلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء»[٤]، والمرحوم

(١) المقنعة: ٩٠.

(٢) المهذب ١: ٣٦٥.

(٣) شرائع الإسلام: ٩٦.

(٤) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٢.

النراقي في «مستند الشيعة»[1]، والمحقق الأردبيلي في «مجمع الفائدة»[2].

وقد حكم أغلب هؤلاء الفقهاء بحرمة المعاملات المالية والإنتاج المالي عبر هذا الطريق، أما المسائل المهمة، مثل: تأليف هذا النوع من الكتب، ومطالعتها، ونشرها أو توزيعها، فنجد لها حضوراً أقلّ في كلمات الفقهاء، وربما لوضوح الحرمة لم يذكر بعض الفقهاء هذه الأمور.

لكن ـ مع ذلك كلّه ـ لا بدّ من البحث في عدة جوانب، هي على الترتيب: ١ ـ الإيجاد والتأليف. ٢ ـ الحفظ والرعاية. ٣ ـ المطالعة. ٤ ـ النشر والتوزيع. ٥ ـ التعليم والتدريس.

وحيث إن كلمات الفقهاء، على مستوى الأدلّة والشواهد، قد جاءت ضمن حديثهم عن مسألة الحفظ والرعاية للكتب الضالّة؛ لهذا لن نراعي الترتيب المتقدم للموضوعات، بل سنشرع في مسألة الحفظ ورعاية كتب الضلال أوّلاً.

المسألة الأولى: كتب الضلال؛ الحفظ والرعاية

أ. النظريات والآراء

هناك نظريات مختلفة في حفظ كتب الضلال؛ فبعض الفقهاء لا يرى ذلك حراماً، ويذكره بصراحة ووضوح، مستثنياً حالة ترتُّب الفساد على ذلك، فإذا ترتب الفساد حرم الحفظ، جاء في كتاب «المكاسب»: «وقد تحصّل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم، إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً»[3]، بل بعضٌ آخر ـ كالمحقق الكركي ـ يرى وجود كثير من الفوائد المترتبة على حفظ كتب الضلال، حيث يقول: «والحقّ أن فوائده كثيرة»[4].

(١) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.

(٣) المكاسب: ٣٠.

(٤) جامع المقاصد ٤: ٢٦.

ويمكن القول: إن أغلب الذين قبلوا بحرمة كتب الضلال لم يشكّوا في حرمة حفظها ورعايتها؛ فقد ادّعى العلامة الحلي في «منتهى المطلب» نفي الخلاف عن حرمة الحفظ؛ فقال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجة عليهم، بلا خلاف»[1]، ونفي الخلاف هذا في كلمات العلامة سرعان ما تحوّل تدريجياً فيما بعد إلى ادعاء الإجماع؛ حيث يقول صاحب «الرياض» في هذا المجال: «وعليه الإجماع عن ظاهر «المنتهى»»[2].

ب ـ أدلّة القائلين بحرمة حفظ كتب الضلال، قراءة ونقد

١ ـ المستند القرآني

الآية الأولى: آية تجنب لهو الحديث

جرى التمسّك ـ في سياق أدلّة حرمة حفظ كتب الضلال ـ بالآية السادسة من سورة لقمان؛ حيث تقول: ﴿وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (لقمان: ٦).

فقد جاءت هذه الآية في كلمات الشيخ الأنصاري بوصفها دليلاً على الحرمة هنا، ولعلّه يمكن القول: إن عمدة الدليل، والدليل العمدة، على حرمة حفظ كتب الضلال هو هذه الآية الشريفة، مع الأخذ بعين الاعتبار شأن نزولها في ابن الحارث، الذي سعى للسفر إلى إيران في عهد النبي الأكرمﷺ لتهيئة كتب الأساطير، وإعادة إنتاجها في الوسط العربي في الجزيرة العربية، هادفاً بذلك الوقوف بوجه هداية القرآن الكريم[3].

كيفية الاستدلال، وقفة نقدية

تقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة ـ بصورة إجمالية ـ هو أنها جعلت شراء لهو

(١) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٢) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٣) مجمع البيان ٨: ٧٦.

الحديث، والكلام الفارغ الخالي من الفائدة والأساس؛ لأجل الإضلال، موجباً لاستحقاق العذاب، والشراء هنا يعني مطلق السلطة والاستيلاء المنجر إلى الضلالة.

وفي نهاية المطاف أيّ كتاب مشتمل على موضوعات باطلة، ويكتب بهدف إضلال الآخرين، يستدعي عذاباً من هذا النوع، وحفظه حرام ومبغوض عند الله تعالى.

ولتشريح الاستدلال هنا نحتاج لتفسير وتحليل بعض المفردات الواردة في الآية الشريفة:

أ ـ «اشتراء»: وتعني الشراء، لكن لا شك أنه لا خصوصية للشراء هنا؛ لأن ملاك الذم هو مطلق السلطنة (الإضلال) التي تكون في جهة الضلال، والشاملة لكل نشاط يضع بين يدي الإنسان «لهو الحديث»، ولا أهمية ـ مع الغرض ـ لكيفية إدارة المضلّ لحركة الإضلال ووسائله.

ب ـ «لهو الحديث»: تعني هذه الكلمة ـ كما جاء في التفاسير ـ الكلام الباطل، والغناء أيضاً، والمقصود منها هنا ـ مع الأخذ بعين الاعتبار أسباب النزول ـ هو الأساطير والكلام الذي لا أساس له(١).

ج ـ «ليُضلّ»: وهي مضارع باب الإفعال، وهي ظاهرة في حصول الإضلال عن قصد وإرادة مسبقين، بمعنى أن يشتري شيئاً أو يوفر كلاماً باطلاً بقصد إضلال الغير، واللام في ﴿**لِيُضِلَّ**﴾ هي لام التعليل أو الغاية، وكلاهما يعنيان قصد الفاعل وإرادته.

وعليه؛ فإذا صنّف شخص كتاباً لا بهدف الإضلال، بل بقصد الهداية، حتى لو التبس الأمر عليه في التحديد الميداني للقضية، فهو جاهل قاصر، وليس مشمولاً لعنوان: «من يشتري لهو الحديث ليُضلّ»؛ وبهذا القيد تخرج عن شمول التعليل الموجود في الآية تمام الكتب الاستدلالية التي ألّفت لتحكيم وتوثيق النظريات والأسس، ولم

---

(١) الميزان ١٦: ٢٠٩.

يكن غرض المؤلف منها الإضلال.

بل إن ضرورة تحقق الإضلال ـ من جهة أخرى ـ ثابتة أيضاً هنا؛ إذ في غير هذه الحال لن يكون فعل الفاعل سوى تجرياً على المولى، الأمر الذي يدرجه في القبح الفاعلي، لا الفعلي.

د ـ «سبيل الله»: يرى العلامة الطباطبائي أن سياق الآية يستدعي أن يكون المراد من ﴿**سبيل الله**﴾ هو القرآن الكريم[1].

وتعبير ﴿**سبيل الله**﴾ في هذه الآية، مع ملاحظة شأن النزول في مورد القرآن الكريم، يعني تلك الضلالة التي تواجه القرآن الكريم، وتقابل طريق الأنبياء والنبي الأكرمﷺ والإسلام، فهنا يجب مواجهة هذه الضلالة وإخراجها من حلبة الصراع؛ لأن تطهير العقول من صدأ الخرافات يظل أمراً ضرورياً للإرشاد إلى سبيل الله، برفع الحوائل التي يضعها المضلّون لمنع وصول إشعاعات النور القرآني وإشراقاته، وهذا هو ما تعطيه الآية الشريفة.

إن ما يستبطنه هذا القيد في الآية يتناسب مع تبريرات وتفسيرات حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد، مما سنبيّنه لاحقاً بعون الله.

هـ ـ «بغير علم»: توهّم بعضهم أن المقصود من ﴿**بغير علم**﴾ أن يصدر هذا الفعل من فاعله عن جهل، فتترتب عليه أحكام من يفعل الفعل عن علم، وقد غفل هذا البعض عن عدم إمكانية توجّه الخطاب للجاهل، أو أن الحرمة لا تكون منجزةً في مورده، ولا يقبل أن يرد عليه عنوان ﴿**عذاب مهين**﴾؛ لأن تكليف الجاهل تكليفٌ بما لا يطاق، ومعاقبته لا يمكن الجمع بينها وبين قبح العقاب بلا بيان، وهذا كلام برهاني لا يقاومه أي نصّ أو ظهور يقدّم مفهوماً آخر، وكما يقال: «النص لا يقاوم البرهان».

من هنا فلا بدّ من البحث عن تفسير آخر؛ والذي يبدو لنا أن قيد ﴿**بغير علم**﴾ يعني

(١) المصدر نفسه: ٢٠٨.

بدون وعي، بل عن هوى وسفاهة، حيث يُقدِم الفاعل على إضلال الناس منطلقاً من سفاهته وهواه وميوله، بل إن هذا المعنى الذي قدّمناه أكثر انسجاماً مع ظاهر الآية.

و ـ «يتخذها هزواً»: المراد بهذه الكلمة السخرية بسبيل الله؛ بحيث يكون هدف الفاعل من ﴿لهو الحديث﴾ الإنقاص من مكانة القرآن المجيد، حتى يضعه إلى جانب كتب الأباطيل والأساطير والخرافات، ومثل هذا الشخص يستحق العذاب بلا نقاش، كما أن عمله هذا سيكون حراماً.

ونستنتج مما تقدم أن هناك شرطاً آخر ـ غير كون الهدف من الفعل إضلال الآخرين ـ، وهو أن يكون الغرض السخرية والاستهزاء بالقرآن الكريم، ومنهج النبي الأكرمﷺ في هداية البشر.

ز ـ «لهم عذاب مهين»: تعدّ هذه الجملة من القرائن الدالة على لزوم حصول القصد والدافع من الفاعل؛ فإن العقل عندما يرى في بعض الأفراد عدم وجود مسوّغ لمجازاتهم وإنزال العقاب بهم فإن موقفه هذا سيجعل هذه الفقرة في آخر الآية قرينةً وشاهداً على خروج هؤلاء عن دائرة الدلالة، حتى لو كانت الفقرات السابقة ـ بعمومها أو إطلاقها ـ تستوعب هؤلاء الأفراد، وهذا معناه أنه لو استظهر من بعض كلمات الآية الكريمة، مثل: ﴿مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾، شمول العذاب لكل من يشتري هذه الكتب، مهما كان هدفه وقصده، وسواء كان ذلك منه عن علم وإدراك لما يفعل أم لم يكن، إلاّ أن ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان تعطينا حصراً للعذاب بمن يقدم على الفعل عن معرفة وقصد، فإذا لم يهدف بفعله هذا الإضلال والاستهزاء، وإنما أراد تقديم الفوائد من شرائه وبيعه وحفظه هذا النوع من الكتب، فمثل هذا الشخص لا يكون مشمولاً للإطلاق أو العموم المختزن في الآية الشريفة.

وبعد دراسة فقرات هذه الآية الشريفة، يظهر من مجموع ما تقدم أن القيود المذكورة في الآية، ومناسبات الحكم والموضوع، والمتفاهم العرفي منها، تدلّ بأجمعها على حرمة

حفظ «لهو الحديث» بأنواعه، وكذلك تعليمه، وتعلّمه، ونشره، وهو كل كتاب باطل أعدّ لإضلال الناس.

وقد نقول: إنه لا خصوصية لعنوان «لهو الحديث»، لكن قيد ﴿لِيُضِلَّ﴾ يعدّ غايةً وتعليلاً مسبباً لاستحقاق العذاب؛ من هنا فالكتب التي تتصف ـ فقط ـ بأنها من «لهو الحديث»، إلا أنها لم توضع في سياق الإضلال عن «سبيل الله»، لا يلحقها حكم الحرمة، تماماً كما يرى العلامة الحلي أن كتب الأمثال والحكايات، المشمولة لسبب نزول الآية، جائزةٌ، وليست بحرام؛ حيث يقول: «لا بأس بالأمثال والحكايات وما وقع وضعه على ألسُن العجمات»[١].

يضاف إلى ذلك أن الكاتب يجب أن يكون قصده من وراء الكتاب إضلال الناس؛ إذ لو كان الملاك هو الوقوع الخارجي للإضلال، دون أيّ تدخل لغرض حافظ الكتاب؛ فإن الكثير من الكتب الفلسفية، المحتوية على مضامين عالية، ستندرج في دائرة كتب الضلال؛ إذ بعضها مضلّ فعلاً، بل قد ندخل القرآن الكريم ـ نعوذ بالله ـ في هذه الدائرة أيضاً؛ لأنه يوجب الضلالة لمن يواجه مشكلةً في فهمه؛ مع أن القرآن جاء لهداية الإنسان، قال تعالى: ﴿هُدىً لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢)، لكن في بعض الأحيان قد يكون القارئ أو السامع ضعيفاً في الفهم والاستيعاب، إلى جانب وجود مناخ محيط به، قد يلعبان ـ ضعف الفهم ووجود المناخ ـ دوراً في حرف فكره؛ فيما مؤلّف الكتاب يعتبرها جزءاً من أغراضه الرئيسة، وعلى سبيل المثال: استند بعضهم إلى قوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللهُ الْمُجَاهِدِينَ...﴾ (النساء:٩٥) للحكم بجواز اغتيال بعض الشخصيات، مثل: شهداء المحراب؛ أو ما حصل في تاريخ الإسلام من التمسّك بآية: ﴿إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ﴾ (يوسف: ٤٠) في مقابل القرآن الناطق: علي عليه السلام، حيث قال عليه السلام حول هذه الآية: «كلمة حق يراد بها الباطل»[٢]، كما أنه تم الأخذ بآية: ﴿رَبِّ لاَ تَذَرْ عَلَى الأَرْضِ مِنْ

---

(١) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٥.

(٢) نهج البلاغة ٤: ٤٥.

الْكَافِرِينَ دَيَّاراً﴾ (نوح: ٢٦) للحكم بقتل شيعة عليعليه السلام، بل وممارسة ذلك؛ لأن الخوارج كانوا يعتبرون أن أتباع الإمام عليعليه السلام صاروا كفاراً بقبولهم التحكيم.

الآية الثانية: آية اجتناب قول الزور

قال سبحانه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنْ الأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).

استند الشيخ الأنصاري[١]، والمحقق النجفي[٢]، وغيرهما، إلى هذه الآية لإثبات حرمة كتب الضلال؛ وذلك باعتبار هذه الكتب من مصاديق قول الزور المأمورين بالاجتناب عنه. يقول صاحب الجواهر: «يستفاد حرمته أيضاً مما دلّ على وجوب اجتناب قول الزور».

وحيث يرى الشيخ الأنصاري أن ترتب الإضلال خارجاً ركنٌ أساس في حرمة كتب الضلال، لم يرَ الاستدلال بهذه الآية الكريمة صحيحاً، وهي التي فسّرت بالقول الباطل، والعادات الخرافية التي كانت بين العرب في الجزيرة، كما يقرّ بذلك المفسّرون[٣]، من هنا اعتبر الأنصاري أن التمسك بهذه الآية لإثبات الحرمة هنا تمسّكٌ بدليل أخص من المدّعى؛ إذ حتى لو قبلنا بتفسير «الزور» بمعنى الباطل، وعنونة كتب الضلال بعنوان الباطل، إلا أن قول الزور عنوانٌ يشمل بعض الباطل، ولا يستوعب النصوص والمصنفات المكتوبة.

وإذا رأينا أن الاجتناب عن «القول الباطل» يستوعب الاجتناب عن «المكتوب الباطل»، فإنه مع ذلك يظل الأمر مختصاً بإنتاج أثر فكري باطل، أو قبوله والأخذ به، ولا يشمل حفظه ورعايته.

أما على نظرية صاحب «الجواهر» في تفسير الضلال فنحن ـ إضافة إلى الإشكالات المتقدمة ـ مضطرون لتوسعة دائرة الحرمة إلى حدّ لا يمكن لأيّ فقيه الالتزام به.

---

(١) المكاسب: ٢٩.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

(٣) الميزان ١: ٣٧٢.

الآية الثالثة: آية الافتراء والكذب على الله تعالى

قال تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْماً مُبِيناً﴾ (النساء: ٥٠).

استدلّ صاحب الجواهر[١] ـ في ما استدلّ به هنا ـ بهذه الآية الكريمة، لكن طريقة الاستدلال غير واضحة؛ ولعلّ المراد أن كتب الضلال من مصاديق «الافتراء على الله»، مما يعني أنه يجب اجتنابها.

وفي هذه الحال يرد عليه: إن هذه الآية ـ كسابقتها ـ في مقام الحديث عن إيجاد القول الزور والافتراء على الله، أي هي نهي عن إحداث الكذب عليه سبحانه، أما لو وقع هذا الكذب أو الافتراء فماذا نفعل معه؟ هل نحرقه بالنار أم نحفظه عندنا؟ فهذا ما يسكت عنه هذا الدليل.

الآية الرابعة: آية النهي عن النسبة إلى الله سبحانه

قال تبارك وتعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ (البقرة: ٧٩).

استدلّ بهذه الآية أيضاً صاحب «الجواهر»، منفرداً بذلك[٢]، وكيفية الاستدلال هنا كحال الاستدلال بالآية السابقة، غير مبيَّن ولا واضح، ولعلّ مقصوده أن الوعيد، الذي جاء في الآية عذاباً لمن يكتب كتب الضلال، يدلّ على مبغوضية هذه الكتابات، الأمر الذي يؤدي ـ في نهاية المطاف ـ إلى تحريم حفظ هذه الكتب ورعايتها.

والجواب عن هذا الاستدلال واضح أيضاً؛ لأن العذاب المتوعّد به من نصيب الكاتب الذي يكتب كتب الضلال ناسباً إياها إلى الله تعالى، مثل كتب التوراة والإنجيل المحرّفة؛ فإن المحرّفين ينسبون كلماتهم إلى الله سبحانه، ووفقاً لذلك نكون قد اتبعنا ـ في تحليلنا ـ نظريةَ صاحب «الجواهر» نفسه في تفسير الضلال والضلالة.

أما في حالة عدم نسبة كاتب الكتاب هذا الكتاب إلى الله تعالى فإن الآية لم توضح حكمه، بل هي ساكتة عن هذا الموضوع، وبتعبير آخر مصطلح: ليست الآية في مقام

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.

البيان من هذه الناحية، وبهذا اتضح ـ أيضاً ـ عدم إمكانية الأخذ بنظرية صاحب «الجواهر» في تفسير الضلال.

الآية الخامسة: آية حرمة الإعانة على الإثم

قال عزّ من قائل: ﴿وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الاْثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢).

يعدّ النهي عن التعاون على الإثم أحد الأدلّة الأخرى التي استُند إليها لتحريم حفظ كتب الضلال، وذلك بتقريب أن معصية الإضلال تتحقق من خلال حفظ كتب الضلال، هذا معناه أن حفظها حرام.

وقد اعتمد صاحب الرياض على هذا الدليل، وقال: «مع أن فيه نوعُ إعانة على الإثم»[١].

لكن صاحب «مستند الشيعة» اعتبر أن الاستناد إلى هذا الدليل استدلالٌ بما هو أخصّ من المدّعى، وقال: «والتمسك بحرمة المعاونة على الإثم غير مطرد»[٢].

والذي يبدو أن الإعانة الفعلية مربوطة بالقصد، ومختصة بما إذا أقدم الشخص على مساعدة آخر بهدف تحقق المعصية، وفي مورد حفظ كتب الضلال لا يتم التحريم إلا إذا حفظ الإنسان هذا الكتاب قاصداً من ذلك إضلال الآخرين، وفي غير هذه الحال ـ كما إذا حفظه لترسيخ أفكاره الشخصية، أو كَتَبَه لهداية الآخرين، وكان مخطئاً في فهمه، وقاصراً في اجتهاده ـ لا يكون مشمولاً للإعانة؛ حيث لا تحقُّق للإثم حينئذٍ، حتى يكون حفظ هذه الكتب إعانةً على الإثم والمعصية.

٢ ـ مستند السنّة الشريفة

أ ـ رواية تحف العقول

«... وكل منهيّ عنه مما يتقرّب به لغير الله، أو يقوى به الكفر والشرك...»[٣].

---

(١) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٣) تحف العقول: ٢٤٥؛ ووسائل الشيعة ١٧: ٨٣، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢، ح١.

استدل بهذه الرواية النراقي[١]، وصاحب «مفتاح الكرامة»[٢]، وصاحب «الجواهر»[٣]، والشيخ مرتضى الأنصاري[٤].

تبيّن هذه الرواية أمراً أساسياً وقاعدة عامة كلية، وهي أن أيَّ شيء يبعث على تقوية الكفر والشرك، أو على إضعاف الحقّ، فهو حرام، وحفظ كتب الضلال باعث على تقوية الكفر والشرك وإضعاف الحق، مما ينتج عنه حرمة حفظ هذه الكتب، بل إنّ الرواية نفسها تتحدث أيضاً عن حرمة الإمساك والحفظ.

ونكتفي ـ للجواب عن هذا الاستدلال بهذه الرواية ـ بما ذكره المحقق الإيرواني، حيث قال: «هذه الرواية مخدوشة بالإرسال، وعدم اعتناء أصحاب الجوامع بنقلها، مع بُعد عدم اطّلاعهم عليها، مع ما هي عليه ـ في متنها ـ من القلق والاضطراب، وقد اشتبهت في التشقيق والتقسيم كتب المصنِّفين، والاعتمادُ عليها ـ ما لم تُعضد بمعاضد خارجية ـ مشكلٌ»[٥].

ب ـ رواية عبد الملك بن أعين

يقول عبد الملك بن أعين: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت في الطالع، ورأيت الطالع الشرّ، جلستُ ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: «تقضي؟» قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك»[٦].

وقد استدلّ الشيخ الأنصاري بهذه الرواية[٧].

(١) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٥٨.

(٤) المكاسب: ٢٩.

(٥) حاشية المكاسب ١: ١٧.

(٦) وسائل الشيعة ١١: ٣٧، كتاب الحج، أبواب آداب السفر، باب ١٤، ح ١.

(٧) المكاسب: ٢٩.

وآلية الاستدلال بهذه الرواية تقوم على أن أمر الإمام بإحراق الكتب الباعثة على ضلال السائل يدلّ على أنّ أيّ شيء يؤدي إلى الضلالة يجب إحراقه وإتلافه وإعدامه، ولا يجوز حفظه، ومع أن مورد الرواية هو علم النجوم، إلا أنها تسري إلى مورد بحثنا ـ وهو حفظ كتب الضلال ـ بتنقيح المناط وإلغاء الخصوصية.

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بالقول:

أوّلاً: إن إثبات وجوب إتلاف الكتب قائم على مولوية أمر الإمام في الرواية، تماماً كما اعتبر الشيخ الأنصاري الحرمة هنا مبنيةً على مولوية الأمر بالإحراق، وأنه لا إرشادية في البين، وهذا أمرٌ صعب؛ لأن الإمام أراد بما قال أن يخلّص السائل من الحكم طبقاً للنجوم، وقد قال الأنصاري: «بناءً على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد»[1].

ولحن الرواية هنا يقوّي البُعد الإرشادي فيها؛ لأن السائل عندما عرض المشكلة، لخصها في ابتلائه بالحكم على أساس النجوم، والإمام كالطبيب يسأل مريضه عن أن قضاءه هذا وحكمه كان على أساس هذه الكتب أو هذا العلم أم لا، وعندما سمع الجواب الإيجابي من السائل أوصاه بحرق كتبه، وهذا هو اللحن الإرشادي الذي يستخدمه الطبيب في معالجة مرضاه، وليس لساناً مولوياً وأمرياً يصدر من العالي إلى من تحت يده، حتى يستنتج منه الوجوب.

ثانياً: لقد ذكر الإمام أنه إذا كان السائل يحكم على أساس هذه الكتب فليحرقها، وتفصيل الإمام معناه ـ مفهومياً ـ أنه لو لم يحكم على أساسها لم يكن حفظها ـ في حدّ نفسه ـ حراماً.

ج ـ رواية أبي عبيدة الحذّاء

«... من علّم باب ضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به...»[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) وسائل الشيعة ١٦ : ١٧٥، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ١٦، ح ٢.

وقد استدل المحقق النراقي بهذه الرواية[(١)].

وطريقة الاستدلال بهذه الرواية واضحة، والأوضح منها الإشكال عليها؛ وذلك أن الحديث مرتبط بالتعليم والتدريس، ولا يشمل سوى أولئك الذين يروّجون الضلال عبر هذا الطريق. إذاً فترويج الضلالة الذي يستدعي متابعةً من الناس هو سبب الحرمة؛ لهذا لا يستفاد من هذه الرواية حرمة حفظ كتب الضلال؛ لأن حفظها يسبق تعليمها، وأحياناً يكون بعد التعليم والتدريس.

د ـ رواية الأمر بإلقاء التوراة

ينقل العلامة الحلي روايةً تقول: «خرج رسول الله صلى الله عليه وآله [علي عليه السلام] يوماً إلى المسجد وفي يد عمر شيء من التوراة، فأمره بإلقائها، وقال: لو كان موسى وعيسى عليهما السلام حيّين لما وسعهما إلا اتّباعي»[(٢)].

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أن أمر النبي صلى الله عليه وآله بإلقاء بعض الكتب، مثل: التوراة والإنجيل، وتركها، إنما هو لعلّة عنصر الإضلال الموجود فيها، وهذا بنفسه دليلٌ على أن أيّ كتاب مُضِلّ لا بدّ من إلقائه بعيداً، ومن ثَمّ فحفظ هذه الكتب يكون حراماً.

لكن يفهم من هذه الرواية أنه إذا كانت التوراة والإنجيل سبباً لعدم اتباع النبي الأعظم، وموجبةً للانحراف عن سبيله، لزم رميها جانباً، وإلا فلا مانع منها.

والجدير ذكره أن عنوان التوراة والإنجيل ـ بوصفهما كتابين سماويين لشريعتين سابقتين منسوختين ـ يمنع عن إلغاء الخصوصية فيهما، ويحول دون تسرية الحكم إلى

---

(١) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.

(٢) نهاية الإحكام ٢: ٤٧١، والجدير ذكره أن الوارد في هذا الكتاب مكان: «خرج رسول الله»، «خرج علي عليه السلام»؛ والظاهر أنه اشتباه من الناسخ، والشاهد على ذلك، نقل هذا الحديث بعينه في «تذكرة الفقهاء» عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، بل إن متن الحديث دليل واضح على هذا الاشتباه أيضاً. فانظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩، مسألة: ٢٣٤.

الموارد المشابهة.

علماً أن الرواية مرسلةٌ، لا سند لها.

٣. المرجع العقلي في نظرية التحريم

كانت الأدلّة العقلية من ضمن الأدلّة التي تمسّك بها الفقهاء في مجال تحريم حفظ كتب الضلال، أو وجوب إتلافها، حيث نجد ـ بشكل أو بآخر ـ ظهوراً لهذه الأدلّة في ثنايا كلمات أكثرهم، بل إن بعضهم ـ مثل المغفور له السيد أحمد الخوانساري رحمه الله ـ اعتبر أن أهم الأدلّة هنا هو حكم العقل[1].

لقد اعتُمد هنا على لزوم قلع مادة الفساد، ودفع الضرر المحتمل، ولزوم دفع المنكر، وقبح الإعانة على المعصية، بوصفها وجوهاً عقلية دالة على تحريم حفظ ونشر وتوزيع كتب الضلال، من هنا كان من الضروري دراسة هذه الأدلّة وكيفية الاستدلال بها، ثم إخضاعها للتقييم؛ لتحديد مدى صحتها من سقمها، بهدف إعادة قراءة موقعها في بحثنا هنا.

وبما أن أجوبة بعض هذه الوجوه، مثل: دليل قبح الإعانة على الإثم، قد تمّ التعرّض لها واتضحت في ما سبق من أبحاث سنركز على الأدلّة العقلية العمدة والرئيسة في هذا البحث؛ لتسجيل أجوبة عليها.

أ. دليل لزوم قلع مادّة الفساد

اعتبر أصحاب هذا الاستدلال أن كتب الضلال تمثل مادة الفساد؛ من حيث إفضاؤها إلى تضليل المجتمع، وعليه يمكن الاستناد إلى القاعدة الكلية العامة: «لزوم قلع مادة الفساد ودفع الظلم»، وتطبيقها على كتب الضلال؛ لإثبات وجوب إتلافها.

وقد كان السيد الخوئي من الذين ناقشوا الاستدلال بهذا البرهان العقلي؛ حيث قال: «فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، وإلا لوجب على الله،

---

(١) جامع المدارك ٣: ٢١.

وعلى الأنبياء والأوصياء، الممانعة عن الظلم تكويناً»[١].

ولتوضيح ملاحظته نقول: بعد أن يدرك العقل قبح الظلم يغدو الاستدلال على وجوب إتلاف مادة الفساد؛ لإثبات حرمة حفظ أو وجوب إتلاف كتب الضلال، قائماً على مقدّمتين:

الصغرى: إن حفظ كتب الضلال (مادة الفساد) ظلمٌ.

الكبرى: إن دفع الظلم وقلعه واجب بحكم العقل.

ونتيجة ذلك: وجوب إتلاف كتب الضلال ودفع ظلمها.

والسيد الخوئي ناقش في كبرى الدليل هنا، معتبراً أن لازم الوجوب العقلي بدفع الظلم والفساد هو وجوب أن يمنع الله وأنبياؤه وأوصياؤه الظلم تكويناً؛ لأن الوجوب العقلي يشمل تمام العقلاء، ومن بينهم رئيس العقلاء، ومن التبعات الفاسدة واللوازم الباطلة لهذا الوجوب العقلي المدَّعى هو المنع التكويني ـ بمعنى الجبر وسلب قدرة الإنسان ـ مع أن هذا العالم هو عالم الإرادة والاختيار الإنساني، والإنسان لن يسلب فيه الإرادة أبداً، قال تعالى: ﴿**إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً**﴾ (الإنسان: ٣).

والجواب الآخر هنا على هذا الاستدلال هو أننا حتى لو قبلنا حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد، وأن ترك ذلك قبيح، إلا أننا نقطع بأن هذا الحكم ليس نافذاً في تمام الموارد، وإنما هو على صلة بالفساد العام، الباعث على وقوع الخلل في النظام الحياتي وفي أركان المجتمع، مثل: العفة، والأمن العام، وعقائد المجتمع، أما في ما يخص بضعة كتب أو نشريات، لا تصل إلى مستوى البعد العام للمجتمع، فإنه لا يمكننا إصدار مثل هذا الحكم، نعم لو كان نشر مثل هذه الكتب واسعاً جداً لحقه الحكم المذكور، وهذا يعني أن هذا الحكم لا يلحق كتب الضلال بما هي في نفسها.

والدليل على ذلك أن العقل يميّز بين الفساد العام ـ ممّا أسلفناه ـ وغيره؛ فإنّ هذا

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٢٥٤.

النوع من القضايا من خصوصيات العقل التي لا بدّ أن يُسأل العقلُ نفسهُ عنها.

وإذا قبلنا بحكم العقل في أصل الموضوع هنا فإن كيفية مواجهة الظلم والفساد لا بدّ أن يُرجع فيها إلى العقل أيضاً كي يحدّدها لنا؛ وعليه فتفسيرُ دفع مادة الفساد بالإلغاء التكويني للأوراق والكتب والأغلفة تدخلٌ في شؤون الفهم العقلي للموضوع؛ إذ الجواب عن الشبهات بأساليب مختلفة، وإقامة الحجج والأدلّة، يعدّان ـ من وجهة نظر العقل ـ من أفضل أساليب مواجهة كتب الضلال، ومن ثَمّ دفع الظلم والفساد، وليس السبيل الوحيد للمواجهة منحصراً في إتلاف الكتب وإعدامها من الوجود.

ب. دليل لزوم دفع المنكر

برهان وجوب دفع المنكر كان ـ هو الآخر ـ أحد الأدلّة التي ذكرت لوجوب إتلاف كتب الضلال، أو حرمة حفظها.

ولا بدّ ـ في سياق عرض كيفية الاستدلال هنا ـ من القبول أوّلاً بأن كتب الضلال تعدّ من المنكر، وأن العقل يحكم بوجوب دفع المنكر، ومع ذلك فإنّ هذا الدليل يحتاج أيضاً إلى عدة مقدمات أخرى؛ إذ بدونها سيظلّ ناقصاً، وهي:

المقدمة الأولى: دفع المنكر واجب.

المقدمة الثانية: الرفع والدفع واحد، أو بحكم الواحد، عند العقل.

النتيجة: رفع المنكر واجب أيضاً.

لكن يجاب أوّلاً: كما يُلاحظ فإنه بعد إثبات المقدّمة الأولى (دفع المنكر واجب) لا بدّ من إثبات الادعاء القائل بأن العقل لا يرى امتيازاً بين رفع المنكر، الراجع إلى ما بعد وقوعه، ودفع المنكر، الراجع إلى ما قبل الوقوع، وأنه يرى الدفع كالرفع واجبين، مع أن الرفع يقع في مرحلة العمل، فيما يقع الثاني في مرحلة التصميم واتخاذ القرار، وعلى فرض وجود دليل في مورد الرفع على جواز التصرّف في ما يرجع إلى الآخرين (وقد أثبتنا ـ في موضعه ـ عدم وجود مثل هذا الدليل) إلا أنه لا يوجد أيّ دليل محكم في مورد التصميم واتخاذ القرار على نقض الحدود، وثبوت الحق في التصرُّف في أموال

الآخرين (الأمر الذي ثبتت حرمتُه بأدلّة محكمة).

ثانياً: على فرض الإقرار بوجود وجوب عقلي على رفع المنكر إلا أن الشيء الجدير بالتأمل هنا هو أن كتب الضلال ليست منكراً في حد نفسها، وإنما هي مما يترتب عليه المنكر، فالكتاب وحفظه ليس منكراً، وإنما هو شيء يمكن توظيفه في السوء والمنكر، ولا يوجد عندنا دليل على لزوم دفع مثل هذه الأمور.

ثالثاً: إذا اعتقد شخص بمحتوى الكتاب، وعمل على أساس ذلك، وتلقاه بوصفه أمراً معروفاً، وليس منكراً، فلا دليل عندنا على معاقبة مثل هذا الشخص، ومن ثَمّ لا دليل على لزوم الدفع هنا، اللهم إلا في بعض الموارد التي علمنا فيها من مذاق الشارع أنه لا يرضى بوقوعها مطلقاً خارجاً، وهذا الأمر غير متوفِّر في تمام كتب الضلال، فالدليل هنا أخصّ من المدَّعى.

رابعاً: إن تمام الإشكالات التي عرضناها عند الحديث عن حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد تجري في هذا الدليل أيضاً، الذي يعدّ ـ بشكل من الأشكال ـ عين الدليل المتقدم، مثل: هل أن السبيل الحصري لرفع المنكر هو تحريم حفظ كتب الضلال، أو وجوب إتلافها وإفنائها؟!

٤ . دليل الإجماع أو نفي الخلاف

كان العلامة الحلي في كتاب «منتهى المطلب» أوّل من ادّعى نفي الخلاف عن تحريم حفظ ورعاية كتب الضلال، وكذلك استنساخها، حيث قال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجة عليهم، بلا خلاف»[١].

ويقول المحقّق الأردبيلي: «قد يكون إجماعياً أيضاً، يفهم عن «المنتهى»»[٢]، ويبين صاحب «الرياض» بقوله: «وعليه الإجماع عن ظاهر «المنتهى»»[٣]، أن كلام العلامة

(١) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٦.

(٣) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

الحلي ظاهر في الإجماع، وبهذا عبّر صاحب «الرياض» عن ادعاء العلامة نفي الخلاف بالإجماع.

وفي مقابل هؤلاء خالف المحدِّث البحراني هذا الإجماع، منكراً ـ من الأساس ـ مثل هذه الأحكام التأسيسية، ومدّعياً أنّها استندت إلى بعض التعليلات غير الصائبة[١].

ولا يمكن اعتبار كلام المحدث البحراني صحيحاً؛ لأن أساس الاجتهاد في هذه الأمور صحيح، وإلا لو كان المفترض الحكم طبقاً لوجود نص صريح فقط فإن عدد الأحكام الصادرة سيكون محدوداً على الأصابع، ولأدى ذلك إلى سدّ باب الاجتهاد.

وقفة نقدية مع دليل الاجماع

من هنا فالجواب عن الإجماع في مسألتنا يكون كالتالي:

أوّلا: لا إجماع ـ أساساً ـ في هذه المسألة، والتعبير الأوّل جاء بنفي الخلاف، وقد استنتج منه استنتاجاً وجود إجماع.

ثانياً: مع وجود مدارك محددة للفتاوى هنا فلا فائدة من هذا الإجماع، بل سيكون مدركياً لا قيمة له، وبدراسة مدارك الفتاوى لا نعود بحاجة إلى عقد بحث مستقل في الإجماع هنا، ولا معنى لذلك.

أدلّة أخرى على نظرية التحريم

تصادفنا في كتب الفقه ـ بشكل أو بآخر، هنا وهناك ـ بعض الأدلّة الأخرى التي استُند إليها، ونشير إليها هنا أيضاً.

١ . حفظ كتب الضلال دليل على الرضا بمحتوياتها

جاء هذا الدليل في كلمات المحقق الأردبيلي[٢]، وصاحب «مفتاح الكرامة»[٣]، حيث

---

(١) الحدائق الناضرة ١ : ١٤٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

يقول الأردبيلي: «وأن حفظها ونسخها ينبئ عن الرضا بالعمل والاعتقاد بما فيه».

إلا أنه من الواضح أنه لا ملازمة بين الحفظ والرضا بالمحتوى أو العمل والاعتقاد بما فيه، فما أكثر الذين يكرهون مضمون كتابٍ ما إلا أنهم يحتفظون به في بيوتهم، ولذا فهذا الدليل خاص بحالة ما إذا حكى الحفظ عن الرضا؛ لسبب أو لآخر، وإلا فلا يمكن جعل مطلق الحفظ دليلاً على الرضا أبداً.

الشبهة الأخرى هنا حول حرمة الرضا بالعمل، فهل هذه الحرمة ثابتة، أم أنها تحكي فقط عن خبث الباطن والقبح الفاعلي، وما لم يصدر من الشخص هذا العمل فلا توجد حرمة تلحقه؟

٢. اشتمال كتب الضلال على البدعة

ذهب الشهيد في «الدروس»[١]، والمحقق الأردبيلي في «مجمع الفائدة»[٢]، والمغفور له السيد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»[٣]، بذكرهم العنوان أعلاه في بحث كتب الضلال، إلى أن هذه الكتب يجب دفعها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضمن تعداده للأدلّة المحرِّمة في هذا البحث ذكر المحقق الأردبيلي «اشتمال كتب الضلال على البدعة» كواحد من هذه الأدلّة، فقال: «ولعلّ دليل التحريم... ، وأنها مشتملة على البدعة، ويجب رفعها من باب النهي عن المنكر».

ولكن يُجاب **أوّلاً**: جاء في تعريف البدعة أنها إحداث معتقد، أو عادة، أو ديانة، في مجال الدين، لم يرد به شيء في القرآن وسنة النبي والأئمة[٤]، ويطلق السيد المرتضى عنوان «البدعة» على إنقاص أو زيادة أمر في الدين من طقوس أو...[٥].

---

(١) الدروس الشرعية: ٣٢٦.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.

(٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٤) دائرة المعارف «تشيّع» ٣: ١٤٥.

(٥) المصدر نفسه، نقلاً عن الحدود والحقائق.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا التعريف يكون التمسك بدليل البدعة ووجوب رفعها تمسّكاً بالدليل الأخصّ من المدَّعى، لأن الكثير جداً من كتب الضلال ليس بدعةً، وكاتبها لا يكتبها بوصفه معارضاً للدين.

اللهم إلا أن يُخصّ هذا الدليل بكتب البدعة، ولا سيما أن الشهيد الأوّل في «الدروس» وضع كتب البدعة إلى جانب كتب الضلال، حيث قال: «يحرم نسخ الكتب المنسوخة، وتعلّمها، وكتب أهل الضلال والبدع، إلا لحاجة من نقض أو حجة أو تقية».

وإذا كان العطف هنا تفسيرياً، أي كان تفسيراً لكتب الضلال، فإن دليله هنا سيواجه مشكلةً، أما لو كان من باب ذكر الخاص بعد العام، وكان دليل التحريم ناظراً للبدعة، لا للضلال، فإن المشكلة سترتفع تلقائياً.

أما في ما يخصّ كلمات المحقق الأردبيلي، حيث قال: «... وأنها مشتملة على البدعة، ويجب رفعها من باب النهي عن المنكر» فيُناقش بأنه في حال اشتمال هذه الكتب على البدعة يجب أن نبحث في أنه إذا اشتمل كتاب على فكرة حرام هل حفظ هذا الكتاب بأكمله يكون حراماً أم أن المحرّم هو حفظ ذاك القسم الخاص بالبدعة؟

ثانياً: الذي نراه أن هناك فرقاً بين النهي عن المنكر من جهة ورفع المنكر وإنكاره من جهة أخرى، فالنهي هو الحيلولة ـ فقط ـ عن صدور المنكر من خلال الكلام واللسان، ولا يجوز التصرّف في أموال الآخرين وأنفسهم بحجة هذا العنوان إطلاقاً[1].

وفي خاتمة المطاف نقول: كل ما قلناه في التعليق على قضية رفع المنكر سابقاً يجري هنا أيضاً.

٣ . وجوب مجاهدة أهل الضلال

أحد الأدلّة التي استند إليها صاحب «الجواهر» فقط هنا هو دليل وجوب الجهاد مع

(١) لمزيد من الاطلاع انظر: الفقه والحياة، بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أهل الضلال، حيث قال: «ويستفاد أيضاً مما دلّ على وجوب جهاد أهل الضلال وإضعافهم بكلّ ما يمكن»[١]، شارحاً طريقة الاستدلال بهذا الدليل بعد ذلك بالقول: «ضرورة معلومية كون المراد من ذلك تدمير مذهبهم بتدمير أهله، فبالأولى ما يقتضي قوّته».

ويجاب عن هذا الاستدلال بأن بحث الجهاد الابتدائي وفلسفته وكيفية ممارسته ـ مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة الشروط المأخوذة فيه، مثل: حضور الإمام المعصوم عليه السلام، وتحصيل الإذن منه ـ ليس أمراً واضحاً بالنسبة إلينا نحن اليوم في عصر الغيبة فهل هدف الجهاد هو رفع الموانع أمام تبليغ الإسلام، أم رفع الظلم، أم كسر شوكة غير المسلم وإبادة المذاهب والأديان الأخرى؟ فتمام هذه الأمور فرضيات متعدّدة تجعل الدافع الرئيس للحرب في الإسلام غير واضح بالنسبة إلينا، بل تلقي عليه حالة من الإبهام والغموض، من هنا فالأولوية المذكورة في كلام المحقق النجفي غير واضحة، بل تواجه مشكلةً حقيقية.

ومع الغضّ عما تقدم إذا كان حفظ الكتب على علاقة مباشرة بتقوية الكفار وأهل الضلال، وقبلنا بذلك وبأنّ كل ما يقوّي أو يتصل بتقوية هؤلاء يجب منعه، فإن القبول بهذه النتيجة ليس بالأمر بالصعب، إلا أن هذا الارتباط غير واضح على إطلاقه، زماناً ومكاناً ومورداً وحالة، فليس هذا هو السبيل الوحيد في تمام الأمكنة والأزمنة للحيلولة دون تقوية الكفار وأهل الضلال، فما دام يمكن مواجهة أهل الضلال بالحجة والجدال والمناظرة؛ لإثبات بطلان أفكارهم، واستخدام المنهج المنطقي المانع عن إضلال المجتمع، فإن استخدام الأساليب المتقدمة يوهم فرض العقائد ومنع حرية العقيدة والبيان، وهو أمر غير جائز.

واللطيف أن صاحب «الجواهر» اعتبر في نهاية بحثه أن أكثر كتب المخالفين والملل الفاسدة تعدّ تالفةً بعد نقضها من قبل أصحابنا، وهذا معناه أنه اعتبر أن البحث

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.

والمناظرة والنقض والاحتجاج عليهم هو بمثابة إتلاف لأفكارهم، ولا يرى أن الإتلاف، الذي يعني إعدام الوجود المادي للكتب، واجباً[١].

نتيجة البحث في حفظ كتب الضلال

توصلنا ـ بعد البحث في الأدلة المعروضة من جانب الفقهاء، وعدم كفايتها ـ إلى أن حفظ كتب الضلال ليس بحرام، إلا إذا كان حفظها موجباً، على نحو القطع واليقين أو على نحو الاحتمال القوي، لترتب الضلالة خارجاً، فهنا يُبنى على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ولا سيما في المحتمل جداً، ويحكم بحرمة حفظ كتب الضلال ورعايتها.

المسألة الثانية: مطالعة كتب الضلال

يصرّح صاحب «الجواهر» وغيره بأن مطالعة كتب الضلال حرام، ويضعها ـ إلى جانب تدريس هذه الكتب ـ متعلَّقاً للنهي، فيقول: «بل يحرم مطالعتها وتدريسها»[٢]. لكن مع الالتفات إلى سعة عنوان «كتب الضلال» عند المحقق النجفي، بحيث تشمل كل كتاب غير مفيد، يجب حظر الكثير جداً من المكتبات العامة وصفوف الدراسة وما إلى ذلك.

إلا أنه يجب الانتباه إلى أنه عندما يكون معنى الضلال هو الانحراف عن المسير الذي جاء الأنبياء الإلهيون لهداية البشر إليه، كما قال تعالى: ﴿**لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً**﴾ (لقمان: ٦)، فإن المطالعة تصبح محظورةً عندما يُكتب الكتاب بهدف إضلال الناس، قاصداً مؤلِّفه ذلك، ويكون في الكتاب احتمال التأثير في عقائد الناس وأفكارها.

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٥٩.

(٢) المصدر نفسه: ٥٨.

من هنا يذهب صاحب «الرياض» إلى أن الذي لا يطمئن بثباته، بل يحتمل أن يقع تحت تأثير كتب الضلال، لا يجوز له مراجعتها؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل[١].

ومع ذلك كلّه نجد بعض الآيات[٢] والروايات[٣]، الآمرة بالبحث والتدبّر والتفكر والتأمّل والتفتيش، والمرغِّبة في ذلك، تبعث على مطالعة أيّ كتاب أو مصنّف، وتجيز مطالعته بهذا الغرض.

لكن يُجاب عن ذلك بأن الأمرَ بالتفكر والبحث لاختيار دين أو مذهب قائمٌ على أساس الاختيار، ومنعُ مطالعة كتب الضلال أمرٌ مرتبط بها بعد اختيار المعتقد، أي عندما يختار الإنسان معتقداته على أساسٍ واعٍ وحرّ فهنا يحكم العقل؛ من باب لزوم دفع الضرر المحتمل، ولا سيما في المحتملات الحائزة على أهمية خاصة، بحيث يكون الاحتمال الضعيف فيها منجزاً، يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كل ما يبعث على الضلالة والزيغ والوقوع في الهلكة.

المسألة الثالثة: تأليف كتب الضلال

يحرم تأليف وتدوين الكتب التي يترتب عليها الفساد والضلالة على نحو العلم، أو ضمن الحدّ المعتبر من الاحتمال، وهذه الحرمة تثبت طبقاً للأدلّة التالية:

الدليل الأوّل: جريان الأولوية القطعية، وذلك أن تأليف مثل هذه الكتب التي تفضي إلى تلاشي الإيمان، وهدم الاعتقادات، وتضعضع قيامة الدين، أكبر مفسدةً وخطراً في الشرع المقدس من بعض المقدمات التي منعت عنها الشريعة، تماماً كما جاء في بعض الروايات من تحريم زراعة ما يستخرج منه الخمر بقصد الحصول عليها[٤]، أو صناعة

---

(١) رياض المسائل ١: ٥٠٣.

(٢) ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ (الزمر: ١٧ ـ ١٨).

(٣) «ولك حق المسألة» [نهج البلاغة، الخطبة: ١٦٢].

(٤) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، ٢٢٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٥٥، ح ٣، ٤، ٥.

المجسمات والأصنام للعبادة، وقد جاء في كلام صاحب «الجواهر» ما نصّه: «بل هي أولى حينئذ بالحرمة من هياكل العبادة المبتدعة»(١).

الدليل الثاني: إن هذا العمل ـ التأليف والتصنيف ـ من المصاديق البارزة للإعانة على الإثم.

الدليل الثالث: إذا حكمنا بحرمة حفظ كتب الضلال؛ ففي كل مورد حكمنا فيه بذلك يصبح إيجاد هذه الكتب حراماً بطريق أولى، وإتلافُها واجباً؛ وذلك أنه إذا كان حفظ كتاب حراماً فإن إحداثه وإيجاده سيكون حراماً أيضاً، فعندما يكون تنظيف المسجد من النجاسة واجباً فإن تنجيس المسجد سيكون حراماً قطعاً، وعندما يكون النهي عن المنكر واجباً فإن إيجاد المنكر في المجتمع سيكون حراماً بطريق أولى.

الدليل الرابع: إن التأليف والتدوين من جانب من لا يعتقد بهذه الكتب يعدّ إغراءً بالجهل، وهو ما يحكم العقل بقبحه، كما يمنع عنه الشرع أيضاً.

ويتبين من ملاحظة ما تقدم بداهة الحكم بحرمة تأليف كتب الضلال، ولعلّه لوضوح هذا المطلب لم يبحث فيه الفقهاء، وركزوا دراساتهم على ما يخصّ كتب الضلال بعد تأليفها وتدوينها، كالحفظ ونحوه.

ولا يفوتنا أنه إذا لم يترتب إضلال على الكتب المؤلَّفة، ولو بسبب ضعف قلم مؤلِّفها، ووضوح بطلان مضمونها، فمن البعيد أن يُحكم بالحرمة حينئذ، ويكتفى في ذلك بجريان التجري والقبح الفاعلي، والذم واللوم في حقّ المؤلِّف فقط.

المسألة الرابعة: النشر والتوزيع

لا شك أن أحد الدوافع الرئيسة لحكم الفقهاء صريحاً بحرمة حفظ كتب الضلال ووجوب إتلافها، هو الحيلولة دون انتشار هذه الكتب وشياعها في المجتمع، ففي السابق كان الاستنساخ هو الوسيلة الوحيدة للنشر، من هنا حرّم الفقهاء أيّ نوع من

---

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.

التعامل الاقتصادي في هذا المجال، واعتبروا الناتج والربح منه غير شرعيّ أيضاً.

وفي هذا المضمار يشير صاحب «مفتاح الكرامة» لفتوى عدة من الفقهاء، فيقول: «قد صرّح في «السرائر» في موضع منها، «والشرايع»، «والنافع»، «والإرشاد»، «وشرحه»، «واللمعة»، «والتنقيح»، «وإيضاح النافع»، «وجامع المقاصد»، «والميسيّة»، «والمسالك»، «والروضة»، «ومجمع البرهان»، وغيرها، بحرمة حفظ كتب الضلال ونسخها»[1].

وبملاحظة الأدلّة والمدارك المتوفرة نجد أن القدر الجامع والقاسم المشترك بينها جميعاً هو لزوم الحيلولة أمام ما يبعث على الضلال ويطيح بالمعتقدات؛ فإن حفظ الأصول العقائدية الدينية هو الهدف الأساس لإرسال الرسل، وإنزال الكتب الإلهية والسماوية، وقد بذلت في هذا السبيل طاقات وجهود تفوق حدّ القدرة والمكنة، وعانى أولياء الدين ورجاله والعلماء والفقهاء، من المرحوم الكليني إلى الإمام الخميني، الكثير من ألوان القهر والحرمان والسجن والتعذيب والإبعاد والنفي، وعليه فحرمة نشر هذه الأفكار التي تضعضع وتزيل عقائد الناس وإيمانهم أوضح من أن تحتاج إلى استدلال، ولا سيما من جانب أولئك العارفين والمطلعين على العنصر الإضلالي في الكتاب؛ إذ في ذلك إغراءٌ بالجهل أيضاً، وإضلال الآخرين من أكبر مصاديقه، ومع الأخذ بعين الاعتبار الآثار الناجمة عن نشر مثل ذلك في المجتمع والمفاسد المترتبة على ذلك كيف يمكن عدم الحكم بالحرمة، مع كون الشارع المقدس يبدي حساسيةً عالية في حالات تترتب عليها مفاسد أقلّ؟!

المسألة الخامسة: التعليم والتدريس

يقول المحقق النراقي حول حرمة تعليم كتب الضلال وتدريسها: «المعروف من مذهب الأصحاب، بلا خلاف بينهم»[2].

(١) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.

(٢) مستند الشيعة ٢: ٣٤٦.

ويمكن استنتاج هذا الأمر، قبل النراقي، من كلمات العلامة الحلي في «منتهى المطلب»، حيث قال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض والحجة عليهم، بلا خلاف، وكذا يحرم نسخ التوراة والإنجيل وتعليمها، وأخذ الأجرة على ذكر كلمة؛ لأن في ذلك مساعدةً على الحق وتقوية الباطل، ولا خلاف فيه»[١].

كما وضع المحقق النجفي ـ صاحب «الجواهر» ـ كلاً من المطالعة والتدريس إلى جانب بعضهما بعضاً في كونهما متعلَّقاً للحرمة[٢].

ولا شك أن تعليم كتب الضلال وتدريسها من مصاديق الإضلال؛ إذ لو لم نقبل العلاقة بين الحفظ والإضلال إلا أن الارتباط بين التعليم والإضلال أمرٌ لا يمكن إنكاره، وقد ورد في الرواية التصريح بذلك، عندما قالت: «من علّم باب ضلال...».

النتيجة النهائية

إنّ تمام الجهات، التي جعلها الفقهاء العظام متعلّقاً للحرمة في هذا البحث، مقيَّدةٌ ـ بشكل من الأشكال ـ بترتب الفساد، ولو شككنا في ترتب الفساد كان الأمر جائزاً في العناوين التي سبق بحثها.

ولو ترتب على حفظ كتب الضلال أو مطالعتها أو تعليمها أو تدريسها منفعة ومصلحة فمن الطبيعي أن تخرج عن الحرمة والنهي، وتصبح جائزةً حينئذ.

وقد ذكر المحقق السبزواري بعض منافع حفظ كتب الضلال، حين قال: «الظاهر أنه لو كان الغرض الاطلاع على المذاهب والآراء؛ ليكون على بصيرة في تميّز الصحيح من الفاسد، أو يكون الغرض منه الإعانة على التحقيق...، وغير ذلك من الأغراض الصحيحة، لم يكن عليه بأس»[٣].

(١) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.

(٣) كفاية الأحكام: ٨٨.

ومن البديهي أنه عندما يدور حكمٌ مدار المصالح والمفاسد، بحيث يخضع لمجال التحوّل والتغيير والزيادة والنقصان، ويتأثر بالظروف الزمانية والمكانية، فلن يعود من الممكن حينئذٍ إصدار حكم قاطع ودائم، فلا بدّ هنا من دراسة المصالح والمفاسد في مورد الحفظ والرعاية، أو الإتلاف والإمحاء، أو التعليم والتدريس، كي يتخذ موقفٌ هنا أو هناك.

والذي يمكن الوصول إليه، طبقاً لمذاق الشارع، مع الأخذ بالآيات والروايات، ويحكم به أيضاً العقل السليم، أن الحكم في بحثنا هنا دون ملاحظة حالة إضلال المجتمع وسقوطه في مهلكة الانحراف حكم قبيح غير صائب، وأن هذا الحكم حينئذٍ سيكون واحداً في تمام الأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال.

لكن كيف يمكن حماية المجتمع من الضلالة والزيغ؟ وما هي السبل لذلك؟ وكيف يمكن الحفاظ على عقائد الناس وعلى الأحكام الإلهية؟ هل يكون ذلك بحرق الكتب والمجلات وكسر الأقلام وقطع الألسن أم بترويج العقائد الحقة الصحيحة وخلق توازن في المناخ الثقافي العام للمجتمع، بحيث يقطع الطريق ـ عبر المنطق والاستدلال ـ على مروّجي العقائد الباطلة؟

يقول الشهيد الكبير السيد محمد حسين البهشتي: «إن إعمال القوّة والقهر للحيلولة دون النشريات التي تخوض مواجهةً فكرية مع الإسلام ليس أمراً ذا فائدة، بحسب التجربة العينية الميدانية، وطبقاً للدراسات التي قمنا بها، بل إن المنع عبر القوة يضرّ بالإسلام أيضاً»[١].

إن رفع أرضية التلوث والانحراف في المجتمع وظيفة تتوافق مع العقل والنقل، ولا يمكن؛ بحجة حرية الإنسان في الاختيار، الاستسلام لإيجاد الفساد الأخلاقي والعقيدي في المجتمع.

إنّ وجوب محاربة الفساد وقلع جذوره في المجتمع لا يعني إعدام تمام أرضياته

(١) مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهائي قانون أساسي: ١٧٢٩.

ومناخاته، فمثلاً: الانحرافات الجنسية يجب مواجهتها تارةً عبر تسهيل أمر الزواج وتوفير مقوّماته للجيل الصاعد؛ وأخرى من خلال مواجهة حاسمة مع مظاهر الفاحشة والبغاء؛ وثالثة عبر إعمال القوانين الدينية المتصلة بالحدود والتعزيرات.

هذا كلّه أمر واضح؛ لكن هل يعني هذا ـ وبحجة مواجهة الفساد ـ قتل كل زان وزانية، وإفناء وجود الزناة في المجتمع؟ أو قطع الأعضاء التناسلية للذكور والإناث للحيلولة دون حصول الزنا بين الناس؟

إذاً فالذي يجب أن يلتفت إليه مسبقاً ويعاد النظر فيه هو نوع وطريقة مواجهة العقائد المخالفة؛ لأن منع نشر وتوزيع ومطالعة الأعمال الفكرية والكتابية للآخرين لا يجوز أن يكون بحيث يوهم أن الإسلام يتوسَّل بأساليب العنف والقسوة، ولهذا يستخدم وسائل الإفناء المادي للأعمال الفكرية للآخرين؛ بسبب افتقاده المنطق والأدلة، وعجزه عن المواجهة الفكرية.

بلوغ الفتيات في الشريعة الإسلاميّة

دراسة فقهية جديدة

مدخل

يذهب مشهور فقهاء الإمامية إلى أنّ علامات بلوغ البنت هي: إتمام تسع سنوات قمريّة، والحيض، ونبات الشعر على العانة، وما ستدرسه هذه المقالة إنما هو إحدى هذه العلامات، أي السنّ، فقد أفتى الفقهاء ـ اعتماداً على الروايات والإجماعات المدّعاة ـ أن البنات يبلغن بإتمام تسع سنوات قمرية، فتكون تمام التكاليف الشرعية داخلةً حينئذ في عهدتهنّ، كما تجري عليهنّ أيضاً تمام الحدود الإلهية، حتى لو لم تتحقق سائر العلامات، مثل الحيض ونبات الشعر.

أما نحن، فنعتقد أن تقييم تمام أدلّة البلوغ السنّي للأنثى لا يؤدي إلى تبنّي القول المشهور، ولا توجد مستندات خالية عن النقد في أدلّة السنوات التسع.

وعليه، تنتظم مباحث هذه المقالة في محورين هما:

المحور الأول: أدلّة ومستندات النظرية المشهورة، دراسة ونقد.

المحور الثاني: أدلّة ومستندات النظرية المختارة.

المحور الأول: النظرية المشهورة في بلوغ الأنثى، دراسة ونقد

يستند المشهور لإثبات أن بلوغ الأنثى بالتسع إلى نوعين من الأدلّة: أحدهما الروايات، وثانيهما الإجماع، ونسعى هنا فعلاً لدراسة هذين النوعين.

أ ـ المستند الحديثي لنظرية البلوغ بالتسع

ثمّة طائفتان من الروايات استند إليهما المشهور في نظريّتهم في بلوغ الأنثى: إحداهما

الروايات الدالّة على خروج البنات عن حدّ الطفولة في سنّ التسع، وجريان الحدود الإلهية عليهنّ في هذا السنّ، وثانيهما الروايات الدالّة على جواز النكاح والمقاربة لهنّ في هذا السنّ.

ونحاول الآن نقل هذه الروايات وبيان دلالتها ونقدها.

الطائفة الأولى: روايات خروج البنات عن حدّ الطفولة في سنّ التسع

وهي عدة روايات:

١ ـ عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبدالعزيز العبدي، عن حمزة بن حمران، عن حمران، قال: سألت أبا جعفرعليه السلام... قلت: فالجارية متى تجب عليها الحدود التامة، وتؤخذ بها ويؤخذ لها؟ قال: «إنّ الجارية ليست مثل الغلام، إنّ الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين، ذهب عنها اليُتم، ودفع لها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامّة، وأخذ لها وبها»[١].

٢ ـ وعنه، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن يزيد الكناسي، قال: قلت لأبي جعفرعليه السلام:... أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها، وهي في تلك الحال إنما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض؟ قال: «نعم، إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليُتم، ودُفع إليها مالها، وأقيمت الحدود التامة عليها ولها»[٢].

٣ ـ وبإسناده، عن الحسن بن سماعة، عن آدم بياع اللؤلؤ، عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك؛ وذلك أنها تحيض لتسع سنين»[٣].

٤ ـ محمد بن علي بن الحسين، قال: قال أبو عبداللهعليه السلام: «إذا بلغت الجارية تسع

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٣، ب٤، ح٢.

(٢) المصدر نفسه ٢٠: ٢٧٨، ب٦، ح٩.

(٣) المصدر نفسه ١٩: ٣٦٥، ب٤٤، ح١٢.

سنين، دفع إليها مالها، وجاز أمرها في مالها، وأقيمت الحدود التامّة لها وعليها»[١].

٥ ـ وفي الخصال: عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «حدّ بلوغ المرأة تسع سنين»[٢].

وفي إطار الجواب عن هذه المجموعة من الروايات، لابدّ من القول:

أولاً: لقد جعلت السنوات التسع في الحديثين: الأول والثاني، مقيدةً بقابلية الزواج، فكانت كذلك ملاكاً للتكليف، لا أنّ السنوات التسع بمفردها هي موضوع التكليف، وإنما البنت التي بلغت التسع و«تزوّجت» أو «دخلت على زوجها».

ومجيء هذا القيد في كلمات الإمام عليه السلام علامة على أنّ التسع ليست لوحدها علامةً على البلوغ، وإنما هي مقيّدة بالدخول والتزويج، ومعنى ذلك أنها قد بلغت مبلغاً من الرشد البدني بحيث يمكنها الزواج؛ وعليه، فنحن لا نقول بعدم وجود دليل على كفاية السنوات التسع في بلوغ البنت فحسب، بل نرى أن الدليل والحجّة قاما على خلاف ذلك، وكأن النصوص تشير ـ تقريباً ـ إلى لزوم أن تكون البنت قويةً على صعيد النمو الجسدي بحيث تكون قد بلغت مبلغ النساء، مما يفرض ـ طبيعةً ـ وجود سائر العلامات الأخرى للبلوغ كنبات شعر العانة أو الحيض.

نعم، في الرواية الثانية كان السؤال مركّزاً على حالة ما إذا لم يكن هناك حيض، إلاّ أنه مع ذلك لا منافاة فيها مع الطبع والحالة الغالبة، والسائل وجّه فيها السؤال عن موردٍ نادر، إضافةً إلى أنّ مورد السؤال يحتوي ـ بحسب الطبع ـ وجود العلامة الأخرى وهي نبات الشعر حول العانة.

وفي الحقيقة، فإنّ السنوات التسع قد جعلت علامةً على البلوغ مقيّدةً بهذه القيود، ومثل هذا العنوان المقيّد يغدو عنواناً مشيراً لا موضوعياً؛ وذلك أنه لا يقول أحد بدخالة البلوغ السنّي مع تقييده بالزواج.

(١) المصدر نفسه: ٣٦٧، ب٤٥، ح٤.

(٢) المصدر نفسه ٢٠: ١٠٤، ب٤٥، ح١٠.

ثانياً: لقد ورد في الحديث الثالث تعليل المسألة بـ«ذلك أنها تحيض»، ومعناه أنّ البنت تبلغ بالتسع لأنها ترى الحيض، فإذا لم تر الحيض فإنها لن تكون بالغةً بحكم العلّية، والعلّة تخصّص وتعمّم، كما أن الحكم في السعة والضيق يدور مدار علته سعةً وضيقاً، فيكون بلوغ البنت منوطاً برؤية الحيض، وهذا التخصيص إنما حكمت به العلّية في تمام الروايات حين جعلت هذه الروايات التسعَ علامة البلوغ، ومن الواضح أنّ المعلول لا ينفصل ولا ينفك عن علّته.

ثالثاً: على تقدير القبول والتسليم بأنّ التسع سنوات قد وردت في الحديثين المتبقيين على نحو الإطلاق، بحيث كانت بنفسها موضوعاً للتكليف، إلاّ أنها سوف تغدو مقيّدةً بالقيدين الواردين في الروايات الثلاث الأولى، ومعنى ذلك أن البنات البالغات تسع سنوات سوف يصلن سنّ التكليف على تقدير قابليتهنّ للزواج أو رؤيتهنّ للحيض.

رابعاً: إن الروايتين اللتين لا تشتملان على قيدي: الحيض والزواج، يمكن الخدش في دلالتهما، بقطع النظر عن مسألة تقيّد إطلاقهما بالروايات الأخرى، فهما من ناحية الدلالة غير تامتين؛ وذلك أن «تسع سنوات» في الحديث الرابع، وهو مرسلة الصدوق، لم تجعل لوحدها موضوعاً لإقامة الحدود الكاملة، مما يشي بالدلالة على البلوغ، وإنما ذكر فيه قيد دفع الأموال إليها، ونفوذ أعمالها، وهما ملازمان للرشد، قال تعالى: ﴿**فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾ (النساء: ٦)، وهذا الرشد إنما يظهر عادةً في السنوات اللاحقة على التسع، ويكون مصاحباً لاتخاذ قرارات نسوية لا طفولية، وهو ما يجعله يرافق بلوغ الحُلم ورؤية الحيض، وكذلك سائر علامات البلوغ.

وكذلك الحال في الحديث الخامس، وهو مرسلة ابن أبي عمير، حيث لا يدلّ على أزيد من أنّ بعض البنات يكون علامة البلوغ بالنسبة لديهنّ هي السنوات التسع، وليس ذلك لديهنّ جميعاً؛ وذلك أنه جعل الحدّ بلوغ التسع الظاهر في بيان الحدّ الأقلّ للسنّ، وذلك أنه في غير هذه الصورة لا يوجد حدّ، وإنما أمارة وعلامة.

وخلاصة القول: إن الروايات الخمس ـ وبقطع النظر عن ضعف عبدالعزيز العبدي

الوارد في سند الرواية الأولى، وجهالة يزيد الكناسي الوارد في الرواية الثانية، وإرسال الرواية الرابعة والخامسة ـ لا دلالة فيها أصلاً على بلوغ البنات في سنّ التسع بشكل مطلق، غايته أنها تجعل التسع موضوعاً للبلوغ مع تقييدها بقيد قابلية الزواج أو الحيض أو الرشد والنمو أو بيان الحدّ الأقل للسنّ.

من هنا، لا يتم ما قاله المشهور هنا بالاعتماد على هذه الروايات.

الطائفة الثانية: نصوص جواز النكاح والمقاربة مع بنات التسع

وهذه الروايات هي:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا تزوّج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين»[١].

٢ ـ وعن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن صفوان بن يحيى، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا يُدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين»[٢].

٣ ـ قال الكليني: وعنه، عن زكريا المؤمن أو بينه وبينه رجلٌ لا أعلمه إلاّ حدثني عن عمار السجستاني، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول لمولى له: انطلق فقل للقاضي: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «حدّ المرأة أن يدخل بها على زوجها ابنة تسع سنين»[٣].

٤ ـ وبإسناده، عن محمد بن خالد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من وطأ امرأته قبل تسع سنين فأصابها عيب، فهو ضامن»[٤].

٥ ـ محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام:

---

(١) المصدر نفسه ٢٠: ١٠١، الباب ٤٥، ح١.

(٢) المصدر نفسه، ح٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٢، ح٣.

(٤) المصدر نفسه: ١٠٣، ح٥.

«إن من دخل بامرأة قبل أن تبلغ تسع سنين، فأصابها عيب، فهو ضامن»[١].

٦ ـ وبإسناده، عن الحسن بن محبوب، عن أبي أيوب، عن حمران، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سئل عن رجل تزوّج جاريةً بكراً لم تدرك، فلمّا دخل بها افتضّها فأفضاها؟ فقال: «إن كان دخل بها حين دخل بها ولها تسع سنين فلا شيء عليه، وإن كانت لم تبلغ تسع سنين، أو كان لها أقلّ من ذلك بقليل حين دخل بها فافتضّها فإنه قد أفسدها وعطّلها على الأزواج، فعلى الإمام أن يغرم ديتها»[٢].

إنّ دلالة هذه المجموعة من الروايات يكون عبر ضمّ الإجماع على عدم جواز المقاربة قبل البلوغ، وبعبارة أخرى: الجماع قبل البلوغ حرام، وهذه الروايات تدلّ على جواز الجماع فى سنّ التاسعة، فتكون النتيجة ـ بضمّ الإجماع المذكور ـ أن سنّ التاسعة هو سنّ البلوغ عند الفتيات.

لكن ولدى دراسة هذه المجموعة من الروايات، نلاحظ جملة ملاحظات:

أولاً: تدلّ صحيحة الحلبي وموثقة زرارة (الرواية الأولى والثانية) على أن المقاربة قبل التسع سنوات غير جائزة، فتدلّ بالمفهوم على الجواز في سنّ التاسعة، إلاّ أنه قد ثبت في بحث المفاهيم ـ كما يذهب إليه الإمام الخميني , ـ أنه لا يحكم في بابها بالإطلاق، فلا يمكن التمسّك عبرها بإطلاق، إلاّ إذا أحرز أن المتكلّم في مقام البيان، وكونه في مقام بيان المفهوم يحتاج إلى قرينة وشاهد خاصّين، ذلك أنّ ما يمكن القبول به في باب المفاهيم هو أصل وجود مفهوم للجملة في مقابل عدمه، إلاّ أنه لا دليل على كون المتكلّم في مقام بيان المفهوم حتى يمكن التمسّك بإطلاقه.

وبعبارة أخرى، يستفيد العرف من وجود الشرط أو الوصف في الجملة أنهما دخيلان في الحكم المذكور في المنطوق، وأنّ هذا الحكم قيّد بهما، ومع انعدام القيود ينعدم حكم المنطوق، أما كيف يكون الحال مع عدم وجودهما؟ هل هو كلّي وعام أم

---

(١) المصدر نفسه، ح٨.

(٢) المصدر نفسه، ح٩.

لا؟ فلا يمكن استفادته من أصل ذكر الكلام، بل يتطلّب دليلاً خاصاً، وهذا هو معنى ما نقول من أن إطلاق المفهوم يستدعي إحراز كون المتكلّم في مقام بيان المفهوم، وهو ما يرتبط بالشاهد الخاص أو القرينة كذلك.

ثانياً: على فرض أنّ للمفهوم إطلاقاً، إلاّ أنه يقيّد بالروايات الأخرى، أي تلك الروايات التي ترى أن سنّ البلوغ هو التسع مع قابلية الزواج أو مع حصول الحيض والنموّ والرشد، ونتيجة ذلك أن نشرط جواز الجماع ببلوغ التسع مع قيد الاستعداد للزواج أو قيد الحيض، لا أن يكون سنّ البلوغ صرف بلوغ التسع بلا قيد.

ثالثاً: إنّ عمدة الإشكال في هذه المجموعة من الروايات، هو أن صحيحة حمران ذكرت علّةً لعدم جواز مقاربة الزوج ولزوم دفع الدية، وهي إفساد المرأة وحرمانها من الأزواج، ومن المعلوم بشكل عام أن حرمة المقاربة وجوازها قبل التسع وبعدها دائران مدار هذه العلة وجوداً وعدماً، ومعنى ذلك أن السنوات التسع ليست لوحدها وبصورة مستقلّة موضوعاً لجواز المقاربة حتى تكون علامةً على بلوغ الفتيات.

وعليه، فهذه الصحيحة، وبسبب لسان التعليل الذي فيها، إذا لم تكن حاكمةً على سائر الروايات، فلا أقلّ من أنّها مخصّصة لها ومقيدة، وإضافةً إلى ذلك، يفهم العرف من هذه الروايات ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ موضوعيةَ الفساد وأذية المرأة والإضرار بها، كما أنه يفهم أيضاً أن بلوغ التسع لا يمثل في حدّ نفسه موضوعاً لجواز المقاربة حتى لو انجرّ ذلك إلى الفساد في المرأة، فالعرف ـ إذاً ـ يفهم من هذه الأحاديث أيضاً تلك العلّية المشار إليها.

وإلى جانب هذا الفهم العرفي في استظهار العلّية، تدلّ رواية أبي أيوب الخزاز بوضوح على أنّ المناط والمعيار والموضوع لجواز الدخول في المرأة بعد سنّ التاسعة وعدم جواز ذلك قبله هو النموّ البدني، وبلوغ البنت مبلغ المرأة، وقابليتها للمقاربة والجماع أو عدم ذلك؛ فعن أبي أيوب الخزاز، قال: «سألت إسماعيل بن جعفر: متى تجوز شهادة الغلام؟ فقال: إذا بلغ عشر سنين، قلت: ويجوز أمره؟ قال: فقال: إنّ

رسول اللهﷺ دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين، وليس يُدخل بالجارية حتى تكون امرأة..»[١].

وخلاصة القول: إن التسع سنوات ليست لوحدها ملاكاً لجواز المقاربة، وإنما كانت كذلك من حيث كونها زمان قابلية الحيض للبنات.

وإذا أشكل بأنه على تقدير كون الملاك هو جواز المقاربة لا بلوغ التسع يلزم لغوية التفصيل بين ما قبل تسع سنوات وما بعدها، فإننا في مقام الجواب نقول: إن هذا التفصيل إنما كان لأجل عدم وجود أيّ إمكانية للحيض عند البنات قبل التسع، أما بعدها فتظهر هذه الإمكانية بالنسبة لبعضهنّ؛ من هنا جاء هذا التفصيل في الروايات.

وإذا قيل: إنّ روايات التسع سنوات تدلّ على جواز الإضرار بالبنات البالغات سنّ التسع عن طريق الزواج وإفسادهنّ؛ وذلك أن هذه الروايات تخصّص أدلّة حرمة الإضرار والإيقاع في الحرج. قلنا: إن أدلّة حرمة الإضرار والحرج ليست قابلةً للتخصيص، فهذا التخصيص مخالفٌ للأصول المسلّمة؛ وبناءً عليه، يجب حمل روايات التسع سنوات على البنات اللواتي لديهنّ قابلية الزواج، وهذا ما يُسقط السنّ عن الموضوعية.

وإذا ما رفض أحدٌ مثل هذا الحمل للروايات، فلابدّ له من طرحها جانباً؛ وذلك أنها مخالفة للكتاب والسنّة والأصول والقواعد المسلّمة.

والنتيجة أن روايات الطائفة الثانية لا تدلّ ـ أيضاً ـ على بلوغ البنت في سنّ التسع سنوات بصورة مطلقة.

ب ـ دليل الإجماع على بلوغ البنت بتسع سنوات

الدليل الثاني للمشهور هنا هو الإجماع؛ فقد ذكر صاحب «مفتاح الكرامة» أنه ادّعي هنا ثمانية إجماعات، يقول: «ويدلّ على بلوغ الأنثى بالتسع، الإجماعات من صريح

---

(١) المصدر نفسه ٢٧: ٣٤٤، الباب ٢٢، ح٣.

وظاهر، وهي ثمانية معتضدة بما سمعته من الشهرات»[1].

وفي مقام الجواب عن الاستدلال بالإجماع، يجب القول:

أولاً: يمكن القول بضرس قاطع: إن مستند الإجماعات والشهرات المدّعاة هو الظهور البدوي للروايات التي استدلّ بها على أمارية البلوغ في سنّ التسع، وأنهم قدّموا هذه الروايات على رواية عمار الساباطي ـ الدالة على البلوغ في سنّ الثالثة عشرة ـ انطلاقاً من كثرة هذه الروايات وغير ذلك، وبناءً عليه يغدو الإجماع هنا مدركياً، ولا يكون تعبدياً ولا دليلاً مستقلاً؛ ذلك أنّ الإجماع إنما يكون حجةً حيث لا سبيل للعقل إليه، كما لا دليل نقلي يثبت مؤداه، فيكون حينئذ حجةً بوصفه كاشفاً عن رأي المعصوم أو يكون دليلاً معتبراً.

ثانياً: إنّ تحقق الإجماع هنا ـ بقطع النظر عن الحجّية ـ يقع محلّ إشكال وخدشة، بل منع؛ ذلك أنّ بعض كتب القدماء لم تطرح السنّ علامةً على البلوغ عند البنات؛ وإنّما جعلت المعيار في بلوغهنّ هو الحيض، وعدم ذكر السنّ في الكتب الفقهية ـ حيث تطرح علامات البلوغ وتبيّن ـ يعدّ بنفسه دليلاً على عدم اعتباره في رأي الفقيه ونظره، وإلاّ كان لابد له من ذكره على تقدير أنه يراه من علائمه.

إنّ دراسة كتب القدماء والبحث فيها يدلّل على أنه لا وجود لعلامية السنّ في البلوغ قبل عصر الشيخ الطوسي في الكتب الفقهية، ونذكر هنا بعض العبارات الراجعة إلى الفقهاء القدماء.

يكتب الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب «المقنع» يقول: «اعلم أنّ الغلام يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين على قدر ما يطيقه، فإن أطاق إلى الظهر أو بعده صام إلى ذلك الوقت، فإذا غلب عليه الجوع والعطش أفطر، وإذا صام ثلاثة أيام ولاءً أخذ بصوم الشهر كلّه، وروي أنّ الغلام يؤخذ بالصوم ما بين أربع عشرة سنة إلى خمس عشرة إلى

---

(١) العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٤٢٤.

ست عشرة سنة، إلاّ أن يقوى قبل ذلك، وروي عن أبي عبداللهعليه السلام أنّه قال: على الصبيّ إذا احتلم الصيام وعلى المرأة إذا حاضت، الصيام والخمار»[١].

إن دلالة هذا الحديث على عدم بلوغ البنات قبل الحيض واضح وبيّن؛ انطلاقاً من حصرها وجوب الصيام والحجاب به لا غير، والظاهر أنّ الشيخ الصدوق قد أفتى بمضمون هذه الرواية.

ويقول السيد المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٣٦هـ) في «جمل العلم والعمل»: «إذا أسلم الكافر قبل استهلال الشهر كان عليه صيامه كلّه، وإن كان إسلامه وقد مضت منه أيام صام المستقبل، ولا قضاء عليه في الفائت، وكذلك الغلام إذا احتلم، والجارية إذا بلغت المحيض»[٢].

وكما يلاحظ من هاتين العبارتين، لا حديث إطلاقاً لدى فقهاء الشيعة البارزين في صيام البنات على السنّ، بل إنّهم يعتبرون الحيض وحده ملاكاً ومعياراً لوجوب الصيام، ومع مخالفة هذين الفقيهين الكبيرين من قدماء الأصحاب لا يمكن اعتبار الإجماع تاماً، بل لابدّ من القول: إنّ هذه المسألة ليست إجماعيةً.

من جهة أخرى، ثمة عدد من الفقهاء السابقين يعتبرون سنّ العاشرة ـ وليس التاسعة ـ علامةً على بلوغ البنات؛ فالشيخ الطوسي يذكر في مبحث الصوم من كتاب «المبسوط»، فيقول: «وأما البلوغ، فهو شرط في وجوب العبادات الشرعية، وحدّه هو الاحتلام في الرجال، والحيض في النساء، أو الإنبات أو الإشعار، أو يكمل له خمس عشرة سنة، والمرأة تبلغ عشر سنين، فأما قبل ذلك فإنما يستحبّ أخذه به على وجه التمرين له والتعليم، ويُستحبّ أخذه بذلك إذا أطاقه، وحدّ ذلك بتسع سنين فصاعداً»[٣].

---

(١) الصدوق، المقنع: ١٩٥؛ والينابيع الفقهية ٦: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) رسائل المرتضى ٣: ٥٧؛ والينابيع الفقهية ٦: ٩٣.

(٣) الطوسي، المبسوط ١: ٢٦٦.

ويقول ابن حمزة في مبحث الخمس من كتاب «الوسيلة»: «وبلوغ الرجل يحصل بأحد ثلاثة أشياء: الاحتلام، والإنبات، وتمام خمس عشرة سنة، وبلوغ المرأة بأحد شيئين: الحيض، وتمام عشر سنين، والحَبَل علامة البلوغ»[١]. ويقول ابن سعيد الحلّي في مبحث الصوم من كتاب «الجامع للشرائع»: «وبلوغ المرأة والرجل بالاحتلام، وإنبات العانة، وتختصّ المرأة بالحيض وبلوغ عشر سنين، والرجل بخمس عشرة سنة»[٢].

والجدير ذكره أنّ ابن حمزة في مبحث النكاح من كتاب «الوسيلة»[٣]، وابن سعيد في مباحث الحَجْر من كتاب «الجامع للشرائع»[٤]، يعتبران سنّ البلوغ عند البنات هو بلوغ التسع، ويذهب صاحب الجواهر إلى أنّ الشيخ الطوسي وابن حمزة قد عدلا عن سنّ العشر سنوات في بلوغ الفتيات إلى اعتبار التسع سنوات سنّ البلوغ لديهنّ[٥].

إن القبول بكلام صاحب الجواهر يدلّ على عدم استقرار الإجماع والشهرة على القول بتسع سنوات، ولهذا ذهب هؤلاء الفقهاء البارزون إلى الإفتاء بسنّ العاشرة في بلوغ البنت، ثم العدول بعد ذلك إلى الفتوى بالتسع.

من جهة أخرى، يذكر ابن حمزة في «الوسيلة» لدى حديثه عن التسع سنوات، فيقول: «وبلوغ المرأة يُعرف بالحيض، أو بلوغها تسع سنين فصاعداً»[٦]، فهذه الجملة تدلّ على أنّ التسع سنوات لا موضوعية لها، وإلاّ كانت كلمة «فصاعداً» لغواً، وإنما الملاك والمعيار هو التهيؤ الجسدي والفكري.

---

(١) ابن حمزة، الوسيلة: ١٢٧.

(٢) ابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ١٥٢.

(٣) ابن حمزة، الوسيلة: ٣٠١.

(٤) ابن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: ٣٦٢.

(٥) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ٩.

(٦) ابن حمزة، الوسيلة: ٣٠١.

المحور الثاني: النظرية المختارة في بلوغ الفتيات

نعتقد أنّ سن البلوغ عند الفتيات هو ثلاثة عشر عاماً، وأنه لا يوجد دليلٌ معتبر يُعتمد عليه على نظرية التسع، وعلى صرف النظر عن الأصول المعتبرة التي سنعمد إلى بيانها فيما بعد.

كيف يمكن ـ وخلافاً لقاعدة السماحة والسهولة في الدين ـ وضع حمل ثقيل من التكاليف والأحكام وإجراء الحدود والعقوبات الكاملة على فتاة لا تبلغ سوى تسع سنوات، والحال أنها ضعيفة وعاجزة وفاقدة للنموّ الجسدي ولقابلية الزواج أيضاً؟ كيف يمكن القول بأن الدين السهل اليسير يطالب هذه الفتيات بالتكاليف والأحكام الشرعية ويقيم عليهنّ الحدود الكاملة تماماً كالنساء والرجال الآخرين، وأنه ليس لهنّ سوى القيام بالتكاليف والأحكام وإقامة العقوبات الكاملة عليهنّ؟ نعم، إذا كانت سائر علائم البلوغ، مثل الحيض قبل بلوغ الثلاثة عشر عاماً، متحققةً، صارت الفتاة مكلّفةً، وتغدو الأحكام الشرعية واجبةً عليها وجارية، فتكون كسائر النساء الأخريات.

إنّ دليلنا على رأينا المختار، وهو بلوغ البنات في سنّ الثالثة عشرة، وجوهٌ من الكتاب والسنّة، والأصول والقواعد، والتي يبلغ مجموعها سبعة أدلّة، هي:

الدليل الأول: موثقة عمار الساباطي

محمد بن الحسن، بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن الحسن بن علي، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: «إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة؛ فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك؛ فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم»[1].

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٥، باب ٤، ح١٢.

ودلالة هذه الرواية تامة، لا مشكلة فيها إطلاقاً، بل ليست بحاجة إلى بيان ولا تقريب؛ ذلك أن ذيل الرواية نصٌّ صريح وواضح على اعتبار الثلاث عشرة سنة سنَّ البلوغ عند البنات، كما أنها من ناحية السند تامة، صرّح بكونها موثقة كلّ من صاحب الجواهر[1] وصاحب الحدائق[2]، كما لم يناقش في سندها وكونها موثقة أيّ من الذين تعرّضوا لها، بل يكتب السيد أحمد الخوانساري في كتاب «جامع المدارك» ـ بعد نقله موثقة عمار وعدداً من الروايات الأخرى ـ فيقول: «وهذه الأخبار مع اعتبارها من حيث السند، والصراحة بحسب الدلالة، لم يعمل بها المشهور»[3].

والذي قيل إشكالاً على هذا الدليل أو يمكن أن يُقال، أمور أربعة نذكرها ثم نقدّم نقداً عليها، وهي:

١ ـ إعراض المشهور عن صدر الرواية والإفتاء بأنّ سن بلوغ الصبي هو إتمام خمس عشرة سنة قمرية، وحيث كان ذيل الرواية مرتبطاً بصدرها، على نحو الإشارة إليه «كذلك»، عنى ذلك ارتباط الذيل، فيسقط هو الآخر عن الحجية، نظير العلاقة بين الدلالة الالتزامية والدلالة المطابقية اللفظية، فإن عدم حجية الدلالة المطابقية يعدّ سبباً لعدم حجية الدلالة الالتزامية.

وفي مقام الجواب عن هذا الإشكال، لابد من القول:

أولاً: كيف ثبت إعراض المشهور عن صدر الرواية مع أنّ صاحب الجواهر[4] في كتابه القيّم يشير إلى وجود ستة أقوال[5] في المسألة، حتى لو ذكر في نهاية بحثه أن التحقيق عدم وجود أكثر من قولين.

(١) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ٣٤.

(٢) البحراني، الحدائق الناضرة ١٣: ١٨٤.

(٣) الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٣٦٦.

(٤) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ٢٨.

(٥) الخمس عشر دخولاً وكمالاً، وكذا الأربع عشر، وكمال الثلاث عشر، والعشر.

من جهة أخرى، لابدّ في الإعراض أن يكون بحيث يدلّل على أنّ المضمون كان من وجهة نظرهم غير صحيح، أما هنا فإن إحراز أمر من هذا القبيل صعب وشاق، ذلك أن إعراضهم عن صدر الرواية إنما كان من جهة كثرة روايات سنّ بلوغ الصبي بخمس عشرة سنة.

ثانياً: لا يضرّ سقوط صدر الرواية عن الحجية في حجية ذيلها؛ ذلك أنّ الذيل مطلب مستقل، جرى تبيانه بجمل مستقلّة، وأما لفظ الإشارة «كذلك» فإنما جاء لتبيين مشابهة سنّ البلوغ عند البنات معه عند الصبيان، وعليه فكلمة «كذلك»، حتى مع فرض عدم حجية الصدر، يكون وجودها كالعدم، ولا ربط لها بحجية الذيل.

٢ ـ إنّ ذيل الحديث هو الآخر قد وقع موقع الإعراض عنه؛ لذا لم يكن حجةً، ذلك أنّ أحداً من الفقهاء لم يفتِ ببلوغ البنت في الثالثة عشرة.

ويجاب عن هذا الإشكال:

أولاً: لقد عمل شيخ الطائفة (الطوسي) في كتابي: التهذيب والاستبصار بهذه الرواية، وعبارته ـ سيما في الاستبصار ـ كالنصّ على العمل والفتوى بها وعلى أساسها.

ثانياً: تعود شهرة القول ببلوغ البنت في سنّ التسع إلى ما بعد زمان الشيخ الطوسي، ومثل هذه الشهرات لا يمكن الاعتماد عليها من جهتين:

الأولى: إنّ هذه الشهرة ليست شهرة قدماء الأصحاب، ولا تحسب من الأصول المتلقّاة[1].

الثانية: إن هذا النوع من الشهرات يرجع ـ في الحقيقة ـ إلى فتاوى شيخ الطائفة، لا

---

(١) يستفاد من عبارة صاحب المعالم، والشهيد الثاني في الرعاية، والشيخ محمود الحمصي المعاصر لشيخ الطائفة.. أن الفتاوى التي اشتهرت بعد عصر الشيخ الطوسي إنما صارت كذلك على أساس حُسن ظنّهم بشيخ الطائفة، حيث قبلوا أدلّة الشيخ، ولم يجيزوا لأنفسهم الإشكال عليه، من هنا كان اجتهادهم كاجتهادات الشيخ الطوسي، وفقط ابن إدريس فتح باب الإشكال على كلام الشيخ، مقدّماً خدمةً كبيرة للشيعة بذلك.

إلى اجتهادات مختلفة أو إلى نقض الأدلّة وإبرامها.

٣ ـ إن عمار الساباطي ـ رغم كونه موثقاً ـ إلاّ أنه لا يمكن الاستناد إلى الروايات التي يتفرّد بنقلها؛ لأنه فطحي[١]. من جهة أخرى، قيل: إن في رواياته من حيث اللفظ والمعنى اضطراباً وتشويشاً، فلا يصحّ الأخذ بها، وهو ما ينقل عن الفيض الكاشاني والعلامة المجلسي.

وللجواب عن هذا الإشكال نقول:

أولاً: إن الشيخ الطوسي نفسه بعد ذكره الإشكال المتقدّم يقول: «غير أنّا لا نطعن عليه بهذه الطريقة؛ لأنه وإن كان كذلك فهو ثقة في النقل لا يطعن عليه فيه»، كما أنه يذكر في «الفهرست»[٢] أنه فطحي، وأنّ له كتاباً كبيراً وقيّماً يمكن الاعتماد عليه، كما أنه وثقه في النقل في كتاب الاستبصار[٣] في باب بيع الذهب والفضة، مصرّحاً بأنه لا طعن فيه.

ثانياً: يمكن بالغور والتتبّع في الكتب الرجالية والفقهية الاطمئنان وتحصيل العلم العادي بعدم تمامية ما نقل عن بعضهم هنا، كيف لا والنجاشي ـ وهو أحد العلماء الرجاليين البارزين ـ اعتبره وجماعة آخرين ثقات في الرواية[٤]، كما جعل الكشّي روايته مرجّحة[٥]، ويقول المحقق الحلّي في «المعتبر»: «عمل الأصحاب على رواية عمار الثقة، حتى أنّ الشيخ ﵀ ادّعى في العدّة إجماع الإمامية على العمل بروايته، ورواية أمثاله ممّن عدّهم»[٦]، واعتبره العلامة الحلي في «خلاصة الأقوال» صاحب كتاب كبير وقيّم،

---

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ٧: ١٠١.

(٢) الطوسي، الفهرست: ٥٢٥.

(٣) الطوسي، الاستبصار ٣: ٩٥، ح٣٢٥.

(٤) رجال النجاشي: ٢٩٠.

(٥) اختيار معرفة الرجال: ٤٠٦، ح٧٦٣.

(٦) الحلي، المعتبر ١: ٦٠.

يمكن الاعتماد عليه[١]، ويقول في كتاب «تذكرة الفقهاء»: «وعمار وإن كان فطحياً، إلاّ أنه ثقة، اعتمد الشيخ «على روايته في مواضع»[٢].

أما السيد بحر العلوم في «الفوائد الرجالية»، فبعد نقله كلام الشيخ والمحقق في وثاقة عمار، يقول: «وهذا القول الذي اختاره الشيخ والمحقق؛ من كونه فطحياً ثقة في النقل، هو أعدل الأقوال وأشهرها، وبه قال البهائي والمجلسيّان وغيرهم»[٣].

ثالثاً: إن هذا الإشكال ضعيف غير تام، بل هو أضعف من الإشكال الأوّل؛ إذ كيف يمكن الأخذ بما نقله الفيض الكاشاني والمجلسي، وصرف النظر عن كلمات كل أولئك الكبار من أساطين الفقه والحديث والرجال، ومن ثم رفع اليد عن تمام روايات عمار على كثرتها وكونها مورداً للعمل في الفقه؟!

من ناحية أخرى، إن الاضطراب الذي ينسب إلى الساباطي ليس بأكثر من الاضطراب الموجود في نقل سائر الأصحاب فيما يقتضيه الطبع الإنساني وما يستدعيه نقل الكلام والحديث، وعليه فلا يكون مانعاً عن الاعتماد والوثوق بنقله.

٤ ـ إن رواية عمار تعارض روايات التسع سنوات، فتقدّم روايات التسع لكثرتها؛ ذلك أن كثرة الروايات تعدّ من المرجحات والمزايا في باب التعارض، إضافةً إلى أنّ روايات التسع مطابقة للمشهور أيضاً مما يقدّمها على رواية الساباطي.

ويناقش أولاً: تقدم أنّ هذه الروايات لا تدلّ على البلوغ بسنّ التسع، فلا تصل بها النوبة لمعارضة خبر عمار.

ثانياً: لو تحقّق التعارض بين موثقة عمار وتلك الروايات على فرض تمامية دلالتها، فهو من باب تعارض النصّ مع الظاهر، ومن الواضح البديهي أنه لا تعارض بين النصّ والظاهر؛ إذ النصّ مقدّم عليه؛ ولا يفوتنا أن روايات التسع سنوات لا تزيد على

---

(١) العلامة الحلي، خلاصة الأقوال: ٣٨١.

(٢) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١: ٢٦٧.

(٣) رجال السيد بحر العلوم ٨: ١٦٩.

أربعة أحاديث، ثلاثة منها تدل على التسع مع ضمّ علائم أخرى، لتجعل المجموع هو علامية البلوغ والنموّ والرشد، أي أن السنوات التسع تجعل البنت ـ غالباً ـ ذات رشد فكري وبدني مرافق لعلائم أخرى كالحيض، وأما الرواية المتبقية فلم يكن فيها مثل هذه العلامات المنضمّة، وهي مرسلة ابن أبي عمير، والتي عيّنت الحدّ الأدنى لسنّ البلوغ.

الدليل الثاني: آية ابتلاء اليتامى، مقولة بلوغ النكاح

قال تعالى: ﴿**وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ**﴾ (النساء: ٦).

إن هذه الآية تدلّ على أن دفع أموال الصغار اليتامى إليهم ورفع الحَجْر عنهم مشروط بأمرين هما: ١ ـ بلوغ النكاح؛ ٢ ـ والرشد، ومقتضى إطلاق شرطية البلوغ وغائية النكاح، أن دفع الأموال إليهم غير جائز ما لم يثبت بلوغ النكاح أو تُثبته أمارة معتبرة، ومن المعلوم أنّ سنّ البلوغ ليس نكاحاً، وإنما هو أمارة على الاستعداد له والقابلية، والقدر المتيقّن من هذه الأمارية في البنات على مستوى الفتاوى ـ وهي تسع سنوات وعشرة سنوات وثلاث عشرة سنة ـ وكذا على مستوى الروايات ـ وهي ما دلّ على التسع والثلاث عشرة ـ هو الثلاث عشرة سنة، بحيث إذا تحققت وكان هناك رشد أمكن دفع أموالهم إليهم، أما إذا كان السنّ أقلّ من ذلك فلا يمكن إعطاؤهم الأموال؛ وعليه، فالآية ـ واستناداً إلى مفهوم الشرط والغاية ـ تدلّ على عدم اعتبار سنّ التسع أو العشرة وما بعدها إلى الثلاث عشرة سنة.

لا يقال: إن الروايات التي استدلّ بها على البلوغ في سنّ التسع تمثل بنفسها دليلاً على أمارية التسع لبلوغ النكاح، فإنه يقال: إن هذا البحث بقطع النظر عن تلك الأدلّة، ذلك أننا فرضنا أن دلالة تلك الروايات وحجيتها في هذا المدّعى غير محرزتين، بل مناقش فيهما.

الدليل الثالث: آية استئذان الأطفال، مقولة بلوغ الحلم

قال تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ (النور: ٥٩).

تدلّ هذه الآية ـ كسابقتها ـ على عدم بلوغ الطفل سنّ التكليف والبلوغ ما لم يحتلم، والقدر المتيقّن من الحُلُم بالنسبة للبنات من ناحية السنّ هو الثلاث عشرة سنة، كما تقدّم تقريبه.

وخلاصة القول: إن عموم هاتين الآيتين وإطلاقهما يدلان على عدم البلوغ إلاّ ببلوغ الحلم والنكاح، سواء ثبت هذا البلوغ بالعلم والاطمئنان أو بأمارة معتبرة، وفي غير هاتين الصورتين تحكم الآيتان ـ بالإطلاق ـ على أن البلوغ لم يتحقّق بعدُ.

الدليل الرابع: آية التصرّف في أموال اليتامى، مقولة بلوغ الأشدّ

قال سبحانه: ﴿وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (الإسراء: ٣٤).

والاستدلال بهذه الآية يقع عبر ضمّ خبر هشام بن سالم وموثق عبدالله بن سنان، حيث فسّر «بلوغ الأشُد» فيهما بالاحتلام؛ فعن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «انقطاع يُتم اليتيم الاحتلام، وهو أشدّه، وإن احتلم ولم يؤنس منه رشد وكان سفيهاً أو ضعيفاً فليُمسك عنه وليّه ماله»[1]، وعن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سأله أبي وأنا حاضر عن قول الله ـ عز وجل ـ: ﴿حَتَّى إذا بلُغَ أَشُدَّهُ﴾، قال: «الاحتلام..»[2].

الدليل الخامس: حديث رفع القلم، مقولة الاحتلام

يقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٣٦٣، الباب ٤٤، ح٩.

(٢) المصدر نفسه، ح٨.

حتى يفيق، وعن النائم حتى ينتبه»[١].

ولا يفوتنا أن صاحب الجواهر قال عن هذا الحديث: «.. هو حديث مشهور، رواه الفريقان، وذكره أصحابنا في كتب الفروع والإمامة..»[٢]؛ بل إن ابن إدريس يصرّح بأن نقل هذه الرواية عن النبيّ صلى الله عليه وآله مجمعٌ عليه، حيث يقول: «لقوله عليه السلام المجمع عليه: رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، عن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى ينتبه»[٣].

ومثل هذا الحديث، الحديثُ العلوي الذي ينقله الشيخ الصدوق في «الخصال» مسنداً إلى ابن ظبيان: حدثنا الحسن بن محمد السكوني، قال: حدثنا الحضرمي، قال: حدثنا إبراهيم بن أبي معاوية، قال: حدثنا أبي، عن الأعمش، عن أبي ظبيان، قال: أتى عُمَر بامرأة مجنونة قد فجرت، فأمر برجمها، فمرّوا بها على علي بن أبي طالب عليه السلام، فقال: «ما هذه»؟ قالوا: مجنونة فجرت، فأمر بها عمر أن ترجم، فقال: «لا تعجلوا»، فأتى عمر فقال له: «أما علمت أنّ القلم رفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ؟!»[٤].

الدليل السادس: مبدأ عدم الدليل دليل العدم

معنى هذا الدليل هو أن عدم وجود الدليل على بلوغ البنت قبل إتمام الثلاث عشرة سنة يعدّ بنفسه دليلاً معتبراً على عدم البلوغ إلى ذلك العمر، وأما بعد ذلك ولأجل الاطمئنان بالبلوغ آنذاك، ونتيجة القدر المتيقن وموثقة عمار الساباطي تكون البنت بالغةً. يقول صاحب الجواهر[٥]: إن عدم الدليل هنا مغاير لحديث الرفع والبراءة

(١) ابن إدريس الحلي، السرائر ٣: ٣٢٤؛ وسنن البيهقي ٦: ٥٧.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ١٠.

(٣) الحلي، السرائر ٣: ٣٢٤.

(٤) الصدوق، الخصال: ٩٣.

(٥) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ١٦.

الشرعية؛ وذلك أنّ حديث الرفع يدلّ على سقوط التكليف عن الجاهل بسبب جهله، فيما الكلام هنا في مقام الثبوت.

الدليل السابع: مبدأ استصحاب عدم البلوغ و..

إذا تعرّضت روايات التسع للخدشة والنقاش، فلا يمكن إقامة أيّ دليل على البلوغ السنّي بتسع سنوات، وعليه، يقتضي كل من استصحاب عدم البلوغ واستصحاب بقاء ولاية الوليّ السابق، وبقاء الحَجْر السابق ـ كما قال صاحب الجواهر[1] ـ أن نعتبر البنات اللواتي بلغن سنّ التاسعة غير مكلّفات ولا بالغات، فإذا استفدنا من الأدلّة الشرعية ـ كما رأينا في دلالة موثقة عمار الساباطي ـ سنّاً آخر للبلوغ جرى الاستصحاب إلى ذلك الزمان لا غير.

استجماع العناصر واستخلاص النتائج

ما تقدّم في هذه المقالة هو أنّ مستندات المشهور في تعيين سنّ التاسعة ـ بوصفه سنّ البلوغ عند البنات ـ مخدوشة ومناقش فيها؛ ذلك أن الروايات رافقتها شواهد وقرائن تؤكد وتشير إلى أن سنّ التاسعة لا موضوعية له، كما أنّ الإجماع لا يمكن الاستناد إليه في تحديد سنّ بلوغ البنت، لابتنائه على الروايات، ثم وصل بنا المقال إلى إقامة الدليل على رأينا المختار.

لقد اعتبرنا سنّ البلوغ عند البنت ثلاث عشرة سنة؛ استناداً إلى موثقة عمار التي لا شك في سندها ودلالتها، وقد دلّت على مدّعانا وإلى جانبها الآية السادسة من سورة النساء، والتاسعة والخمسون من سورة النور، والرابعة والثلاثون من سورة الإسراء، وكذلك حديث رفع القلم، وبرهان عدم الدليل، واستصحاب عدم البلوغ، واستصحاب بقاء ولاية الوليّ السابق، وبقاء الحَجْر السابق و..

---

(١) المصدر نفسه: ١٧.

وحتى لو قبلنا أن روايات التسع كانت تامّة الدلالة على تعيين هذا السنّ بوصفه أمراً تعبدياً شرعياً، إلاّ أن موثقة عمار الساباطي تعارضها، وحيث إن القرآن لم يعيّن سنّاً للبلوغ، يمكن ـ حينئذ ـ اعتبار إحدى المجموعتين من النصوص مطابقةً للقرآن، وحيث إن مذاهب أهل السنّة بعمومها تأخذ سنّ الخمسة عشرة عاماً وما فوق سناً للبلوغ[1]، فلا يمكن أن تكون أيّ من الطائفتين هنا موافقةً لهم، وعليه فإن لم نحكم بعد هذا التعارض بالتساقط، فلا يمكن أن يتعيّن الإفتاء بالبلوغ السنّي للبنات في سنّ التاسعة.

(١) راجع: الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٣٥؛ وموسوعة الفقه الإسلامي المقارن ١١: ١٩.

وجوب طلاق الخُلع على الرجل

نظرية فقهية جديدة

مقدّمة

التمييز بين الرجل والمرأة في حقّ الطلاق من الموضوعات التي تثير في الفقه التساؤلات والاستفهامات، حيث يُسأل: كيف يكون للرجل الحق في قطع العلاقة بين الزوج والزوجة في أيّ زمان شاء بدفع المهر، أما المرأة فليس لها الانفصال عن زوجها عندما لا تغدو راضيةً عن حياتها مع شريكها؟! هل يعطي الإسلام ـ وهو القائم على أساس كرامة الإنسان، وتساوي الرجل والمرأة[1] في الاستفادة من المواهب المادية والمعنوية ـ للرجل حق إبادة حياة المرأة فيما لا سبيل لهذه المرأة للخلاص من حياة سوداء تعيشها؟!

لقد حاول بعضهم الإجابة عن هذه الشبهة بالقول: إذا كان الطلاق بيد المرأة، وأمكنها أن تطلق نفسها، فإن هذا معناه ـ عندما نلاحظ الجانب العاطفي النشط

---

(١) ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾ (الإسراء: ٧٠)؛ ﴿أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى...﴾ (آل عمران: ١٩٥)؛ ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً...﴾ (النحل: ٩٧).

والحساس عندها ـ ميلٌ لديها للطلاق عند بروز أدنى مشكلة، ولا تكون متوازنةً في هذا الأمر...، جاء في الحديث: «... ومحاباتهنّ النساء في الطلاق..»[1]، وهذا ما يوجب تزلزل مؤسسة الأسرة والحياة.

إلا أن هذا الجواب لا يرفع إشكالية التمييز وشبهة ظلم النساء؛ وذلك:

أوّلاً: إن الحديث عن رغبة النساء وميلهنّ للطلاق ادّعاء بلا دليل، ولا يوجد بأيدينا أي مستند أو دليل معتبر على ذلك على مستوى علم النفس وعلم النفس التحليلي والإحصائي، فهو ليس سوى صرف احتمال لا أكثر.

وكذلك الحال في الحديث المستند إليه هنا، فهو مناقش سنداً ودلالة.

ثانياً: إن هذا الجواب لا يمكنه رفع إشكال أولئك الذين لا يعتقدون إطلاقاً بالإسلام، فكيف بالأخبار والروايات؟!

ثالثاً: إن تزلزل مؤسسة الأسرة أمر حاصل أيضاً مع جعل الطلاق بيد الرجل؛ ذلك أن المرأة لا اطمئنان عندها باستمرار حياتها المشتركة مع زوج يمكنه في أيّة لحظة أن ينفصل عنها، وعليه فهذا الحقّ عندما يعطى للرجل سوف يهزّ أركان الحياة العائلية.

ونحن نسعى في هذه الدراسة إلى ممارسة قراءة جديدة في النصوص الفقهية، وفي مستندات حكم الطلاق؛ بهدف العثور على منفذ وطريق لرفع هذا الاختلاف، ورفع شبهة التمييز في البين، ومن هنا سوف نحاول تفسير القانون الإلهي هنا في حدود فهمنا وإدراكنا.

ويبدو أن السبيل الوحيد لرفع إشكالية التمييز هنا هي الحكم بوجوب طلاق الخلع ـ مع توفُّر شروطه وظروفه ـ على الرجل، والشرط الرئيس في طلاق الخلع هو كراهة المرأة وعدم رضاها باستمرار حياتها الزوجية، ولا يوجد أيّ قيد لهذه الكراهة وعدم الرضا، حتى أن أيّ سبب ينتجها يحقق القضية هنا، فلو تحققت الكراهة؛ لأن المرأة

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٥٠.

تريد الزواج من رجل آخر ـ ولذا تريد الطلاق من الأول ـ، حصل الحكم.

ومع إثبات هذا القول، الذي هو مختار شيخنا الأستاذ حفظه الله أيضاً، يرتفع معضل التمييز؛ إذ كما أن الرجل يمكنه في أيّ وقت أراد دفع مهر المرأة وتطليقها فكذلك الحال في الزوجة أيضاً، فإن بإمكانها ـ بإعادة المهر، أو هبته والتنازل عنه للزوج ـ جعل الرجل ملزماً بالطلاق.

وبناءً عليه فالمرأة والرجل متساويان في امتلاك حق الطلاق، ولا اختلاف، وهنا قد يقال بأنه في حالة إرادة المرأة للطلاق يفترض أن يكون لها الحقّ أيضاً في الحصول على مهرها من الزوج.

لكن يمكن الجواب بأن هذا الكلام واضح البطلان؛ لأن إعطاء مثل هذا الحق للمرأة ليس عدلاً ومساواة في حق الطلاق، بل هو ظلم فاحش على الرجل؛ ذلك أنه لم يصدر منه أو يحصل لديه أية كراهة في الاستمرار في الحياة الزوجية، بل هو راض بذلك، وعليه فوجود حكم من هذا النوع، وإلزامه ـ مع هذا الوضع ـ بدفع المهر لتنفصل زوجته عنه...، أشبه ـ تقريباً ـ بالجمع بين العوض والمعوّض لأحد طرفي العقد، وبطلان الجمع بين العوض والمعوّض في العقود والمعاملات هو أيضاً حكم عقلي وعقلائي واجتماعي.

تقسيمات الطلاق في الفقه الإسلامي

قبل الشروع في بيان تقسيمات الطلاق لابدّ من ذكر أمرين ضروريين ـ في ما يبدو ـ وهما:

الأمر الأوّل: بالقدر الذي أكد فيه الإسلام على الزواج، وبشّر الزوجين بنتائجه وآثاره الإيجابية، واعتبره في الآيات القرآنية أساساً لسكينة الزوجين[1]، كما اعتبره في

---

(١) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...﴾ (الروم: ٢١).

الأخبار سنّةً نبوية وأحبَّ بناءٍ عند الله تعالى[١]، بقدر ذلك كلّه حذّر من الطلاق والوقوع فيه، واعتبره أبغض الحلال عند الله، وأوصى بتركه وتجنبه[٢]، فلا شك أن تخريب صرح الزواج المحبوب لا يمكن أن يكون محبوباً عند الله؛ وإلا لزم في هذه الحال اجتماع النقيضين.

الأمر الثاني: يعدّ الطلاق في الإسلام من الأحكام الإمضائية لا التأسيسية، بمعنى وجوده قبل البعثة النبوية، وتحققه طبق أعراف وعادات ذلك الزمان، وما فعله الإسلام أنه أنفذه وأمضاه، فليس صحيحاً أن الإسلام أقامه وشاده وأوجده وأحدثه، فالشواهد التاريخية في حياة البشر ـ ولاسيما عرب الجاهلية ـ تؤكد رواج ظاهرة الطلاق دون قيد أو شرط فيه، بل حصوله بكل يُسر وسهولة، إلى حدّ أن الرجل الواحد كان يطلّق زوجاته مراراً وتكراراً دون الأخذ بعين الاعتبار وجود حقوق لهنّ عليه، وبمجيء الإسلام صيّر حركة الطلاق مؤطّرة بإطار المزيد من المنافع للنساء[٣].

ينقسم الطلاق ـ في تنويع عام ـ إلى قسمين:

---

(١) قال‌ﷺ: «النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس منّي» (بحار الأنوار ١٠٣: ٢٢٠)؛ وفي «حديث آخر: قال أمير المؤمنين‌عليه السلام: »تزوجوا؛ فإن رسول الله‌ﷺ كثيراً ما كان يقول: من كان يحبّ أن يتبع سنتي فليتزوّج؛ فإن من سنتي التزويج، واطلبوا الولد؛ فإني أكاثر بكم الأمم غداً» (بحار الأنوار ١٠٣: ٢١٨).

(٢) وعنه، عن محمّد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن محمد، عن أبي خديجة، (عن أبي هاشم)، عن أبي عبدالله‌عليه السلام قال: «إن الله ـ عزّ وجلّ ـ يحبّ البيت الذي فيه العرس ويبغض البيت الذي فيه الطلاق، وما من شيء أبغض إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ من الطلاق». (وسائل الشيعة ٢٢: ٧، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، باب ١، ح ٢).

(٣) موجبات الطلاق في القانون الإيراني والأقليات غير المسلمة: ٣١؛ والشاهد على هذه المحدودية الآيات المتصلة بأحكام الطلاق، مثل: الآيتين ٢٢٩ و٢٣٠ من سورة البقرة، والتي يضع الشارع فيها أحكاماً خاصة للزوجين.

١ . الطلاق الرجعي

ويطلق على الطلاق الذي يوقعه الرجل بعد دفعه المهر وإجراء صيغة الطلاق، ويمكنه فيه ـ بعد الشروع في العدة ـ إعادة إقامة العلاقة الزوجية، عبر ألفاظ أو سلوك وأعمال تدلّ على رضاه باستمرار هذه الحياة الزوجية، وذلك في أيام العدة ودون حاجة إلى عقد نكاح جديد، فهذا العود إلى الحياة الزوجية يسمّى رجوعاً، وهو محدود من حيث العدد[١].

٢ . الطلاق البائن

يطلق على الطلاق الذي لا يمكن للزوجين فيه ـ بمجرّد حصول الانفصال وفك عقدة الزوجية ـ أن يعودا فيه لبعضهما دون عقد جديد والحياة معاً، بل لابدّ من نكاح جديد لهما.

أقسام الطلاق البائن

ينقسم الطلاق البائن إلى ستة أقسام:

١ ـ لو طلّق الزوج ثمّ رجع، ثم طلّق ثم رجع، ثم طلّق، فهذا الطلاق الثالث يكون بائناً شرعاً.

٢ ـ الطلاق الخُلعي المشروط بعدم رضا الزوجة عن الحياة الزوجية فيما يكون الرجل راضياً بها.

٣ ـ طلاق المباراة، وشرطه عدم رضا الزوجين، وفي هذه الصورة يمكن للرجل الانفصال عن الزوجة مع أخذ كامل المهر أو أقل من ذلك.

---

(١) كما لو طلق رجلٌ زوجته ثم رجع، وقاربها، ثم طلّق مع توفر شروط الطلاق، وعاد ورجع إليها ثانية قبل إتمامها العدّة، وقاربها، ثم طلّقها ثالثةً، فهنا لا يمكنه العودة إليها مرة ثالثة، إلا أن تتزوج هذه المرأة برجل آخر ويطلّقها، قال تعالى: ﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ**...﴾ (البقرة: ٢٣٠).

٤ ـ طلاق الزوجة التي لم يدخل بها.

٥ ـ طلاق الزوجة اليائسة.

٦ ـ طلاق الزوجة الصغيرة، وهي البنت التي لم تبلغ سنّ رؤية الحيض.

ونحن نتحدث هنا عن طلاق الخُلع، الذي هو أحد أقسام الطلاق البائن.

طلاق الخُلع

طلاق الخلع أحد أنواع الطلاق المشروع في الفقه الإسلامي، وسنحاول هنا إعادة قراءته، ومطالعة أدلّته، لنرى هل يرفع هذا الطلاق شبهة ظلم المرأة والتمييز بينها وبين الرجل؟ وقبل بيان موضوع البحث وتقرير محلّ النزاع في طلاق الخلع نتعرّض لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للخلع، ثم بعد ذلك نبحث في الأدلة والأقوال المتعلّقة بحكمه.

المعنى اللغوي للخلع

تعني كلمة «الخلع» النزع والقلع، يقول صاحب القاموس: «الخلع، كالمنع: النزع... وبالضم: طلاق المرأة ببذلٍ منها أو من غيرها»[1]. وجاء في الصحاح الكلام عينه[2]، وقال في المصباح: «خلعت النعل وغيره (خلعاً) نزعته، و(خالعت) المرأة زوجها (مخالعة) إذا افتدت منه وطلّقها على الفدية (فخلعها) هو (خلعاً)، والاسم (الخُلع) بالضم، وهو استعارة من خلع اللباس؛ لأن كل واحد منهما لباس للآخر، فإذا فعلا ذلك فكأن كل واحد نزع لباسه عنه[3]، قال تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ (البقرة: ١٧٨).

المعنى المصطلح للخلع

يعني الخلع في الاصطلاح الفقهي قطع علاقة الزوجية وفصلها بفدية تقدمها

---

(١) القاموس المحيط: ٦٤٢.

(٢) الصحاح ٢: ٩٣٤.

(٣) الفيومي، المصباح المنير ١: ١٧٨.

الزوجة للزوج، وقد جاء هذا التعريف في كلام العلامة في القواعد[١]، وذكره الفقهاء بعده، واعتبروه صحيحاً[٢].

وفي بعض العبارات عبّر عن الخلع بالافتداء أيضاً[٣]، كما جاء في التنقيح: «يقال لهذا الإيقاع افتداء وخلع؛ أما الأوّل فلقوله تعالى: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، كأنها لمكان كراهتها له مأسورة، فافتدت منه بشيء».

تشريح لكيفية كراهة المرأة للزوج

ولابد هنا من الالتفات إلى أن طلاق الخلع يشترط فيه كراهة وتنفّر الزوجة فقط، بحيث لا يكون عند الرجل كراهة أصلاً، وهذه الكراهة التي تعبر عن شرط في موضوع الخلع لها مراحل مختلفة؛ ذلك أنه قد يكون عند المرأة أحياناً نفرة شديدة من الرجل، بحيث تقول له: إني لن أطيعك بعد اليوم، بل قد يتخطى الأمر ذلك ليبلغ حدّ التهديد، بأن تقول: سوف أشارك رجلاً آخر الفراش، وبعبارة أخرى: أن تهدّد المرأة الرجل بارتكاب معصية عِرْضية، أو تهدّده بترك واجب يُفترض أن تقوم به مع زوجها.

وفي بعض الأحيان قد تظهر كراهتها للزوج وعدم رضاها عبر أخلاقها وسلوكها وشمائلها، ولا تتحدّث عن أي كلام يستشم منه رائحة المعصية والذنب، من هنا فما أفاده الأستاذ واختاره هو قابلية الخلع للتحقق بمطلق الكراهة، وليس لزاماً أن تبرز الزوجة بالألفاظ والتعابير ما يدل على العصيان.

أدلة إثبات طلاق الخلُع

أدلّة إثبات طلاق الخلع هي: الكتاب، والسنّة، وإجماع المسلمين[٤].

---

(١) هو إزالة قيد النكاح بفدية (قواعد الأحكام ٣: ١٥٦).

(٢) التنقيح الرائع ٣: ٣٥٩؛ وكشف اللثام ٨: ١٨١؛ وجواهر الكلام ٣٣: ٣٢.

(٣) إيضاح الفوائد ٣: ٣٧٥؛ والتنقيح الرائع ٣: ٣٥٩.

(٤) طلاق الخلع من ضروريات فقه الإسلام.

١ . الكتاب الكريم

أصل شرعية طلاق الخلع تنبع من القرآن الكريم، فقد قال تعالى في الآية ٢٢٩ من سورة البقرة: ﴿الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوف أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَان وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاَّ أَنْ يَخَافَا أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾.

ومع الأخذ بعين الاعتبار شأن نزول الآية، وسببه، واستدلال الإمام الصادق عليه السلام بها في رواية أبي بصير[١] في مورد أخذ المقدار المجاز من المال من المرأة، تبيّن الآية تشريع طلاق الخلع في الإسلام.

٢ . السنّة الشريفة

هناك روايات متواترة من طرف الشيعة[٢] والسنّة تدل على مشروعية طلاق الخلع، ونكتفي هنا برواية وردت من طرق أهل السنّة تبين سبب نزول الآية المتقدمة أيضاً وتشير إليه، فقد جاء أنه «روي أن جميلة بنت عبد الله بن أبي كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس، وكانت تبغضه وهو يحبّها، فأتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله، لا أنا ولا ثابت، لا يجمع رأسي ورأسه شيء، والله ما أعيب عليه في دين ولا خلق، ولكن أكره الكفر في الإسلام، ما أطيعه بغضاً، إني رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل في عدة، فإذا هو أشدّهم سواداً، وأقصرهم قامة، وأقبحهم وجهاً، فنزلت، وكان قد أصدقها حديقة فاختلعت منه بها، وهو أول خلع كان في الإسلام»[٣].

موضوع البحث ومركز النزاع والخلاف

يقسّم العلامة الحلي[٤] طلاق الخلع ـ من جهة الحكم الشرعي ـ إلى أربعة أنواع، هي:

---

(١) عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام: «... وحلّ له ما أخذ منها من مهرها وما زاد؛ وذلك قول الله: ﴿فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾...». انظر: وسائل الشيعة ٢٢: ٢٨٢، كتاب الخلع والمباراة، باب ١، ح ٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٩، كتاب الخلع والمباراة، باب ١، ح ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩.

(٣) تفسير الكشاف ١: ٢٧٤.

(٤) قواعد الأحكام ٣: ١٥٦.

حرام، ومباح، ومستحب، وواجب.

الأحكام الأربعة لطلاق الخلع

١ . الطلاق الخلعيّ المحرّم

ويكون عندما يجبر الزوج زوجته ـ كي يطلّق ـ أن تهبه مالاً ما أو تتنازل عن مال ما، والحال أن الزوجين متفاهمان مع بعضهما في حياتهما الزوجية، ولا تكون المرأة متنفرةً من زوجها. في هذه الحالة يحكم الفقهاء جميعاً بأن الطلاق الذي يقع ليس ـ بالجزم والقطع واليقين ـ خلعاً أبداً، وأن هذا المال الذي قدّمته الزوجة للزوج في سياق الطلاق ما زال على ملكية الزوجة، ولا يجوز للزوج التصرّف به إطلاقاً[١]، لكن بمجرد أن يجري المطلّق أو وكيله صيغة الطلاق على لسانه يحكم الفقهاء بوقوع الطلاق رجعياً، ويقولون: لا يملك الرجل المال، رغم أن صاحب كشف اللثام[٢] يحتمل بطلان هذا الطلاق من رأس، تماماً كما ذهب إليه أهل السنّة[٣]؛ وذلك أن قصد الزوج من وراء إجراء صيغة الطلاق إيقاع الطلاق المؤدي إلى أن يأخذ في مقابله شيئاً، ومع الأخذ بعين الاعتبار حرمة المال المأخوذ ـ في صورة إجبار الزوجة ـ وعدم مالكيته له سيصبح طلاقه مجانياً؛ وعليه فما بنى عليه صيغة الطلاق لم يقع في الخارج، بمعنى أن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد؛ وبعبارة أخرى: عندما يكون طلاقه صحيحاً فإنّ لازم ذلك صحة وحليّة المال الذي أوقع الطلاق له، لكن بطلان هذا اللازم ـ نظراً لإجماع الفقهاء على حرمة المال المأخوذ ـ واضح وبيّن، وهو يوجب بطلان الملزوم، وهو صحة مثل هذا الطلاق.

٢ . الطلاق الخلعي المباح

ويكون عندما تتنفر الزوجة من زوجها، وتخاف أن لا تقدر على أداء حقوق زوجها، أي

---

(١) شرائع الإسلام ٣: ٤١.

(٢) كشف اللثام ٨: ١٨٥.

(٣) الحاوي الكبير ١٠: ٦.

يفضي ذلك بها إلى المعصية، فهنا تهب مهرها أو أموالاً أخرى للرجل حتى يطلّقها.

٣ . الطلاق الخلعي المستحب

ويقع فيما إذا قالت الزوجة: إنها سوف تدخل شخصاً عليه يكرهه ويتنفر منه، كنايةً عن افتراشها لرجل آخر، وهذا القول ذهب إليه ابن إدريس[١]، والمحقق الحلي[٢]، رغم أن صاحب كشف اللثام[٣] يقول في نهاية حديثه عن هذا التقسيم بأنه لا وجود له ولا لهذه المراتب من الكراهة في كلمات أيّ من الفقهاء، سوى كلام العلامة.

٤ . الطلاق الخلعي الواجب

وموضوعه عين موضوع الطلاق السابق، لكنّ بعض الفقهاء قائل هنا بالوجوب، حيث يذهبون إلى أنه إذا بلغت الكراهة هذا الحدّ وجب على الزوج طلاق زوجته بعد قبولها بهبة المال.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه التقسيمات لابد أن نجعل مورد البحث وجوب الطلاق في مطلق حالات كراهة الزوجة للزوج، حتى لو أخذت شكلاً ظاهرياً مختلفاً، سواء التنفر الظاهري أم إرادة إدخال رجل آخر، وليس من الضروري أن يبلغ هذا التنفر حداً يحتمل معه المعصية من طرف الزوجة في الأمور الواجبة عليها تجاه زوجها.

إذا تمكّنا ـ عبر دراسة أدلّة الطرفين ـ من التوصل إلى وجوب الخلع في هذه الصورة فإنه لا مجال بعد ذلك لشبهة التمييز بين الرجل والمرأة في حكم الطلاق، ومن ثَمّ لا يضيع أيّ حق من المرأة حينئذ في هذا المجال، ولا يعرض عليها أيّ حيف أو ظلم؛ إذ كما يمكن للزوج أن يطلّق زوجته لأي سبب بدفعه المهر لها فكذلك يمكن للمرأة عندما تكون كارهة لزوجها بأيّ شكل من أشكال الكراهة، ولو الكراهة الناشئة من إرادتها الزواج من شخص آخر، يمكنها بدفع المهر لزوجها، أو مقداره على تقدير

---

(١) السرائر ٢: ٧٢٤.

(٢) شرائع الإسلام ٣: ٤٠.

(٣) كشف اللثام ٨: ١٨٧.

التلف، المطالبة بالطلاق من الرجل، وعلى الرجل الاستجابة لمطالبتها بإجراء الطلاق، حتى تتمكن المرأة من العيش بحرية تامة، والاستمرار بحياتها كذلك... حتى لو كان الرجل راضياً عن حياته مع هذه الزوجة، وليس عنده أيّة نفرة منها.

وطبقاً لهذه النظرية لا يضيع على الرجل أيّ حقّ؛ إذ في الحدّ الأدنى سوف يرجع إليه المهر الذي أعطاه للمرأة، ولا يضيع حق الزوجة؛ لأنها لو طلقت من طرف الرجل ستأخذ مهرها وعوض بضعها حينئذٍ.

وبعد تحديد محلّ النزاع، وهو مهم جداً في فتح مغالق الموضوع والجواب عن إحدى الشبهات المسجلة على النظام الحقوقي الإسلامي، نواصل بحثنا باستعراض الأقوال في المسألة، والأدلّة من الطرفين، مع ذكر الإشكالات والإيرادات، وفي خاتمة البحث نذكر أدلّتنا، ونحلّل تحليلاً ماهوياً جوهرياً رواية «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[١]، التي تمثل أحد أهم أدلة القائلين بعدم وجوب طلاق الخلع هنا.

النظريات والآراء الفقهية

وقبل بيان أقوال الفقهاء لابد من الالتفات إلى أن ما يرفع شبهة التميز هنا هو وجوب الخلع مع مطلق الكراهة، إلا أن محلّ النزاع بين الفقهاء إنما هو الصورة الثالثة من الصور التي ذكرها العلامة الحلي، والتي أسلفناها في بيان طلاق الخلع وأنواعه. لكن ولكي ندرس تمام جوانب الموضوع من الضروري عرض آراء الفقهاء واستدلالاتهم في هذه الصورة المشار إليها، ثم نخضعها للبحث والدراسة.

هناك قولان في القسم الثالث من طلاق الخلع: أحدهما، وهو القول المشهور بين الفقهاء: عدم وجوب طلاق الخلع على الرجل. وثانيهما، وهو مختار بعض الفقهاء، مثل: الشيخ الطوسي في «النهاية»[٢]، وابن زهرة الحلبي في «غنية النزوع»[٣]، وابن حمزة

(١) سنن الدارقطني ٤: ٣٧، ح ١٠٣.

(٢) النهاية ٢: ٤٧٠.

(٣) غنية النزوع: ٣٧٥.

في «الوسيلة»[١] وأبي الصلاح الحلبي في «الكافي»[٢]، وابن البراج في «الكامل»[٣]...: وجوب طلاق الخلع. ولا يفوتنا أن أوّل القائلين بهذا القول هو الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب النهاية[٤].

أدلة القائلين بعدم وجوب طلاق الخلع[٥]

استند تمام الفقهاء القائلين بعدم الوجوب هنا إلى وجهين، هما:

١ ـ أصل البراءة، أي براءة ذمة الرجل عن حكم الوجوب، ولا معارض لهذا الأصل.

٢ ـ عدم وجود دليل من الكتاب والسنّة على إلزام الرجل بالطلاق؛ ذلك أن الآية ٢٢٩ من سورة البقرة، التي تشكل الدليل الرئيس لطلاق الخلع، جاء فيها تعبير «فلا جناح»، وهو ظاهر في الجواز لا الوجوب: ﴿...**فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**...﴾.

---

(١) الوسيلة: ٣٣١.

(٢) الكافي: ٣٠٧.

(٣) راجع: الحدائق الناضرة ٢٥: ٥٥٥.

(٤) طبقاً لما ذكره الشيخ الطوسي نفسه في كتاب «المبسوط»؛ فإن كتاب «النهاية» ألّف على أساس متون الروايات، قال الطوسي: «وكنت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل، وفرّقوه في كتبهم». انظر: المبسوط ١: ٢. ويبدو أن الشيخ الطوسي كتب هذا الكتاب تأثراً بالصدوقين؛ لأن الشيخ الصدوق صنف كتابيه: المقنع، والهداية، على هذه الطريقة. لمزيد من التوضيح والاطلاع انظر: مقدمة كتاب الهداية الذي طبعته مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام التحقيقية.

(٥) يقول صاحب الشرائع ـ بعد بيان أدلّة عدم الوجوب ـ بأن هناك رواية واردة في وجوب الخلع (شرائع الإسلام ٣: ٤٠)، ويعلّق صاحب الجواهر بأنه وسائر الفقهاء لم يعثروا على مثل هذه الرواية (جواهر الكلام ٣٣: ٤٥)، كذلك يذكر الفاضل الإصفهاني بأنه لم يصادف هذه الرواية (كشف اللثام ٨: ١٨٧)، إلا أن شيخنا الأستاذ يقول في هذا المضمار: حيث إن القول بالوجوب ظهر أوّل مرة في كتاب النهاية للطوسي، وهذا الكتاب قائم على سرد متون الأخبار، بناء عليه لعلّ مقصود المحقق الحلي أن القول بالوجوب ـ الذي ذكر في هذا الكتاب بهذه الخصوصية المذكورة ـ فيه رواية حتماً.

وكذلك الحال في الروايات[1]؛ حيث ورد التعبير في حقّ الرجل: «حلّ له ما أخذ منها»، وهو مشعر بالجواز، وهناك ملازمة بين جواز الأخذ وجواز الطلاق لا وجوب الطلاق، وعليه فإلزام الرجل بالطلاق اجتهادٌ في مقابل النص.

مناقشات في الأدلّة

أما الدليل الأول فلا يمكن الاعتماد على أصالة البراءة هنا؛ لما سيأتي من الأدلّة التي سنقيمها على القول المختار في المسألة؛ لأنّ أصل البراءة مبني على فقدان الأدلّة على الوجوب.

وأما الدليل الثاني فهو غير تام أيضاً؛ وذلك:

أوّلاً: إن الآية ٢٢٩ من سورة البقرة، والروايات الواردة في موضوع طلاق الخلع، ناظرةٌ إلى حلية الأخذ، وليست في مقام بيان حكم جواز الخلع وعدم وجوبه؛ وذلك أن أصل تشريع الطلاق جاء في القرآن، ومع ملاحظة الآية: ﴿...**فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**...﴾ إلى جانب الجمل السابقة التي يقول فيها الله العادل سبحانه: ﴿...**وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً**...﴾ (البقرة: ٢٢٩) نفهم أن المولى الحكيم استثنى ـ بعد بيان حرمة الأخذ الإجباري لأموال المرأة ـ مورداً واحداً، وهو دفع المرأة المهر أو مالاً من جانبها باختيارها ودون إجبار زوجها ومطالبتها بالطلاق منه، وعليه فالاستثناء من حكم الحرمة مربوط فقط بما بيّنته الآية حيث قالت: ﴿...**فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**...﴾ (البقرة: ٢٢٩). وبعبارة أخرى: الاستثناء هنا استثناء منقطع يدلّ على خروج فرد ما من حكم المستثنى منه، دون أن يكون هذا الفرد من أفراد المستثنى منه نفسه، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ**...﴾(النساء: ٢٩)، فإن التجارة عن تراض، ليست من أفراد الباطل والمستثنى منه، لكنها استثنيت

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٢٧٩، كتاب الخلع والمباراة، باب ١، ح ١، ٢، ٣، ٤، ٧.

وأخرجت عن حكم المستثنى منه، وهو عدم جواز الأكل، وفي بحثنا الحكم المستثنى منه هو عدم جواز أخذ الأموال المدفوعة للمرأة، فيما حكم المستثنى هو جواز الأخذ في حالة تنفّر المرأة من الزوج. ولا يفوتنا هنا أن الروايات أيضاً ناظرة إلى هذا المطلب الذي جاء في القرآن الكريم، أي جواز وحلية أخذ الأموال التي تدفعها المرأة لزوجها عن كامل إرادتها واختيارها حتى يطلّقها، وليست الروايات في مقام بيان جواز الخلع أو وجوبه.

ثانياً: لو قبلنا بأن الآية والروايات كانت في مقام بيان جواز الخلع أيضاً فلابُدّ من الانتباه إلى أن جواز الخلع المستفاد منها لا ينافي وجوبه، سواء من باب النهي عن المنكر أم نفي الظلم أو العدل والارتكاز العقلائي؛ وذلك أنّ أكثر الأحكام مترتبة على الموضوعات في حدّ نفسها وبما هي هي، أي إنّ الحكم يحمل على الطبيعة المطلقة، لا على مطلق الطبيعة مع تمام عوارضها وطوارئها.

وتوضيح هذه النقطة أننا عندما نقول بتعلّق الحكم بالطبيعة المطلقة للموضوع فهذا معناه أنّ هذا الحكم يقبل التغيير مع الظروف الاختيارية، أو مع العسر والحرج، فهو حكم شأني، بخلاف المورد الذي يكون الحكم فيه منصباً على مطلق الطبيعة بتمام عوارض الموضوع وطوارئه، ففي هذه الحالة سيكون الحكم حكماً فعلياً من تمام الجهات، لا يقبل التغيير بأيّ وجه من الوجوه، مثل: الحكم بأن إجراء صيغة الطلاق جعله المولى بيد الرجل، والمرأة لا يمكنها إطلاقاً أن تجري صيغة الطلاق من طرف نفسها.

والجدير بالذكر أن جواز الخلع ليس حكماً فعلياً من تمام الجهات؛ ذلك أن فعلية حكم من تمام الجهات مخالفة لظواهر الأدلّة، فإذا أريد لحكم أن يكون فعلياً بهذا الشكل وبهذه الطريقة فلابد من إبراز شواهد وقرائن في أدلّته تعطي هذا المؤدى، ولا يوجد أي دليل من أدلة طلاق الخلع يحتوي على هذا الشاهد وهذه الخصوصية. وبعبارة أخرى: جواز الخلع منصبّ على الموضوع بما هو هو والطبيعة المطلقة، فيقبل هذا الجواز

التغيير[١].

أدلّة القائلين بوجوب طلاق الخُلع

حيث يستوعب مدّعانا وجوب الطلاق الخلعي على الرجل في تمام صور تنفّر الزوجة من الزوج، فإنه ـ إضافة إلى ذكر دليل الفقهاء القائلين بوجوب الطلاق في الصورة الخاصة، التي هي الحالة الثالثة من حالات كراهة الزوجة ـ سوف نورد الأدلّة التي تفيد وجوب طلاق الخلع في تمام موارد الكراهة، وهي كالتالي:

١ . مبدأ وجوب النهي عن المنكر[٢]

إذا لم يطلّق الرجل المرأة التي تبدي كراهتها العيش معه فمن الممكن أن تتخلّى عن بعض الواجبات المفروضة عليها تجاه زوجها، وهذا ما يجعلها تسقط في المعصية والمنكر، وبناءً عليه؛ وللحيلولة دون معصية المرأة وفعلها المنكر، يجب على الزوج تطليقها وتخلية سبيلها.

دليل النهي عن المنكر، إشكاليات ومنافحات

أشكل مشهور الفقهاء على هذا الدليل وردّوه، وترجع عمدة إشكالاتهم إلى ثلاثة، هي:

أولاً: لا ينحصر طريق النهي عن المنكر بالطلاق الخلعي؛ وذلك أنّ النهي عن المنكر يمكن أن يقع عن طريق الطلاق العادي، أي أن يطلق الرجل زوجته دون أخذ المال منها، فعدم أخذه المال يوجب حفظ غيرته ومكانته.

وهذا الإشكال ليس وارداً؛ لأنه إذا قيل بوجوب الطلاق على الزوج الذي تكرهه

---

(١) تماماً مثل الحكم باستحباب صلاة الليل التي تصبح واجبةً بالنذر.

(٢) جاء هذا الدليل لأوّل مرة في كلمات العلامة الحلي في «مختلف الشيعة»، ثم ردّه (مختلف الشيعة ٧: ٣٨٣)، وقد استعرضه الفقهاء بعده، ثم سجلوا عليه إشكالاتهم. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الدليل لا وجود له في تمام كتب الفقهاء القائلين بوجوب طلاق الخلع.

زوجته، وهو سعيد معها غير متأذ من حياته العائلية، مع عدم أخذه المال، فإن ذلك ظلمٌ على للرجل نفسه؛ لأن قطع العلاقة الأسرية وتدمير العائلة يترك آثاراً روحيةً ونفسيةً ضاغطة على الزوج الذي يرغب ببقاء هذه العلاقة الأسرية، فإذا ألزمناه بالطلاق مع دفع المال فسيكون ذلك ضرراً عليه، من حيث ما دفعه من أموال لتكوين هذه الأسرة والمصاريف التي قدّمها في هذا المجال.

يضاف إلى ذلك أن هذا الإشكال نفسه يُثبت مطلوبنا ومقصودنا، وهو وجوب الطلاق على الرجل في حالة طلب الزوجة وكراهتها للزوج، بل هو ينتج أزيد مما نطلبه؛ إذ بهذا النوع من الطلاق تتحرّر المرأة بإرادتها من قيد الزوجية، وتأخذ معها مبلغاً من المال أيضاً، على خلاف طلاق الخلع الذي يفرض على الزوجة دفع شيء مقابل تحرّرها من عُلقة الزوجية. وبناءً عليه؛ وللحيلولة دون ظلم الرجل، لابد من القول بأن السبيل الوحيد للنهي عن المنكر في موضوع طلاق الخلع ـ أي كراهة الزوجة ـ منحصر في طلاق الخلع نفسه، لا في الطلاق العادي.

ثانياً: لابد في المنكر أن يتحقق في الخارج حتى يغدو رفعه والنهي عنه واجباً، وفي ما نحن فيه لم يحصل من المرأة فعلٌ للمنكر، وإنما صدر منها مجرد التنفّر والكراهة لزوجها، وعليه لا يمكن الحكم بوجوب الطلاق على الزوج للمنع من وقوع زوجته في المنكر، فالاستدلال بالنهي عن المنكر لإلزام الرجل بالطلاق لا وجه له. وبعبارة أخرى: الواجب رفع المنكر لا دفعه.

وفي الجواب عن هذا الإشكال يمكننا القول: إن دفع المنكر ـ كرفعه ـ واجب، ولتجلية هذه النقطة نقول: إن فلسفة النهي عن المنكر هي الحيلولة دون وقوع المفاسد وإصلاح المجتمع، وهذه العلّة موجودة أيضاً في دفع المنكر، كما أن رفع المنكر يرجع في الحقيقة إلى دفعه؛ ذلك أنه في رفعه يكون قد وقع منكرٌ ما، ويريد الناهي بنهيه عدم قيام الفاعل مرة ثانية بهذا الفعل السيء والقبيح، وهذا بنفسه دفع للمنكر. وخلاصة الكلام: إن فلسفة رفع المنكر ـ وهي عدم القيام بالمنكرات ـ تظهر بشكل أقوى في دفع

المنكر؛ لأن الشارع الحكيم يمكنه، بإيجاب دفع المنكر ابتداءً، الحيلولة دون أصل القيام بالمنكر من رأس، وكما يقال: درهم وقاية خير من قنطار علاج.

ويمكن أن يشكل على المناط المشار إليه بأنه مع الأخذ بعين الاعتبار فلسفة النهي عن المنكر ـ وهي عدم العصيان ـ إذا فعل شخصٌ منكراً فلا معنى بعد ذلك لوجوب نهيه عن المنكر؛ لأن المنكر قد تحقق.

وفي الجواب عن هذا الكلام نقول: إن حكم الشارع على المكلّف بوجوب النهي عن المنكر الذي وقع وتحقق إنما هو لأن صدور هذا المنكر من جانب العاصي يمثل قرينةً على تكرار هذا الشخص لهذا الفعل مرّةً أخرى، وعليه فقد أمر الشارع بالنهي عن المنكر حتى لا يكرّر هذا العاصي فعله في المستقبل مرةً أُخرى، من هنا تظل فلسفة النهي عن المنكر باقيةً على حالها لا تلغو ولا تبطل، فإذا حصل اطمئنان بأن شخصاً سوف يوقع المنكر فيما بعد، ولم يوقعه حتى الآن، فالنهي عن المنكر في مورده يكون واجباً أيضاً، رغم أنه لم يوقع المنكر بعدُ، ولابد من دفع هذا الشخص كي لا يصدر عنه الذنب.

ثالثاً: لو سلّمنا وقبلنا بأن هذا الكلام من المرأة وكراهتها منكرٌ، وأن رفع المنكر واجب، إلا أنه قد ثبت في محلّه أن النهي عن المنكر غير واجب إذا لزم منه زوال حقّ الناهي. وبعبارة أخرى: لو كانت المرأة تريد أو قد تقع في الحرام لا يمكننا أن نقول للرجل: إنه يجب عليك طلاقها حتى لا يتكرر منها فعل المنكر؛ لأن الطلاق مُفضٍ إلى ذهاب حق الرجل الذي يريد ـ كما قلنا ـ استمرار حياته الزوجية مع امرأته، ومن الواضح أنه لا يقول بهذا الكلام فقيهٌ قط؛ لأنه إذا كان النهي عن المنكر واجباً بشكل مطلق ودون قيد أو شرط، لزم وقوع لوازم باطلة، منها: القول بأن العبد عندما لا يطيع مولاه في الأمور الراجعة إلى المولى ـ أي يعصي المولى ـ فيجب على المولى من باب النهي عن المنكر، وحتى لا يرتكب العبد إصراراً على المعصية...، يجب عليه أن يحرّره من رقّ العبودية ويطلق سراحه!!

وجواب هذا الإشكال واضح؛ وذلك أننا نقبل أيضاً بأن الحيلولة دون وقوع الذنب من الآخرين لا يفترض أن تؤدي إلى ذهاب حقوق الناهين عن المنكر أو أيّ شخص

آخر، وهذه قاعدة عقلائية وشرعية، إلا أن إشكالنا هنا يكمن في أن إلزام الرجل بالطلاق الخلعي لا يضيّع حقاً من حقوقه؛ لأن طلاق الخلع يعطي الرجل الأموال التي دفعها مهراً لزوجته، فيما تأخذ المرأة ما كان مقابلاً لهذا المهر، وهو البضع، بحيث لا يبقى للرجل بعد ذلك حقّ التصرّف في بضعها، وعليه يكون الموقف مقارباً لعودة العوضين إلى المالك الأصلي والسابق، ومن ثَمّ لا يفوت حقُ أحد، حتى يقال بعدم إمكان إجراء النهي عن المنكر لإفضائه إلى ضياع حقّ الناهي نفسه. وبعبارة ثانية: نحن نقبل الكبرى الكلية، إلا أن ما نرفضه هو تطبيق الكبرى على الصغرى، فلا نعتبر هذه الصغرى مصداقاً للقاعدة الكلية العقلائية المذكورة.

وقد يُشكل على هذا الجواب بأن الذي يضيع على الرجل هو حقّه في بقاء حياته الزوجية؛ حيث يلزم هنا صيرورته بلا زوجة، وهذا ما يعني أن إشكالية التعارض بين وجوب النهي عن المنكر ولحوق الضرر للناهي ما تزال باقيةً على قوّتها.

لكن هذا الإشكال غير وارد أيضاً؛ إذ في الطلاق العادي، الذي يدفع فيه الرجل المهر ويطلّق زوجته، ستكون الزوجة بلا زوج، وهذا ما يؤدي إلى ضياع حقّ المرأة، وقد علمتَ أنه لا ضياع للحقوق في الموردين معاً، ولم يلحقهما ظلم؛ ذلك أن ما قدّمه كل واحد منهما بعنوان العوض قد عاد إليه.

٢ . الارتكاز والاعتبار العقلائي في العقود

يقضي الارتكاز والاعتبار العقلائي في العقود بأنه إذا كان عقدٌ ما لازماً فإن لزومه يكون من ناحية طرفي العقد، وكذلك إذا كان جائزاً فإن جوازه يطالهما معاً، أما الاختلاف بين الطرفين في لزوم العقد وجوازه، بحيث يكون لازماً بالنسبة لأحد الطرفين وجائزاً بالنسبة للطرف الآخر، فهو مخالف للارتكاز العقلائي؛ إذ لا يرى العقلاء مبرراً لإعطاء أحد الطرفين قرار فسخ العقد باختياره فيما يُحرم الطرف الآخر من هذا الحق، بل يرونه تمييزاً وترجيحاً بلا مرجّح ولا مبرّر، بل هو ـ إذا تحقق ـ يضيّع حقوق الأفراد، ويخالف الحياة الاجتماعية، كما يناقض مبدأ المساواة في القوانين.

يضاف إلى ذلك أن استقراء تمام العقود التأسيسية والإمضائية ودراستها يدلّ على موافقة ما قلناه من الاعتبار العقلائي، فلا يمكن أن نجد عقداً يكون لازماً من أحد الطرفين فيما يكون جائزاً من الطرف الآخر، فإذا كان لأحد الطرفين حق فسخ العقد وإلغائه فلابد أن يثبت هذا الحق للطرف الآخر.

وفي مسألتنا هنا لا يقبل العقلاء أن يكون للرجل الحقّ ـ متى أراد ـ أن يفسخ أو يلغي أو يبطل عقد النكاح القائم بطرفين اثنين فيما تسلب المرأة ـ التي هي طرفٌ أساس في هذا العقد ـ من مثل هذا الحقّ، وبناءً عليه يقول العقلاء: حيث لا مجال لأن تطلّق المرأة نفسها فلابدّ من العثور على سبيل يمكّن المرأة من إلزام الرجل بإلغاء العقد، ولو لم يرغب الرجل في ذلك أو يُرِدْه؛ حتى تتم بهذه الطريقة مراعاة البناء العقلائي في العقود، وهو البناء الذي لم يَرِدْ أيُّ دليل على الردع عنه، لا عموماً ولا خصوصاً.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الارتكاز العقلائي في العقود ممضىً من الشارع أيضاً ومقبول، إلا في موارد منع الشارع نفسه عنها، فقولنا: من الجائز للرجل متى أراد أن يطلّق زوجته مع دفعه المهر لها إنما يقبل عقلائياً به، ويحكم العقلاء بكونه حكماً عادلاً، عندما تطالب المرأة به، وتدفع المهر أو تهبه وتتنازل عنه، فيكون الرجل ملزماً بطلاق المرأة، وهذه الملازمة توافق الأصول والضوابط الإسلامية، وكذلك عدالة الأحكام التشريعية، التي تدلّ عليها أيضاً نصوص الكتاب والسنّة، قال تعالى: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً لاَ مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ**﴾ (الأنعام: ١١٥)، وقال سبحانه: ﴿...**وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ (فصّلت: ٤٦)، كما يعتبر العقلاء أن ما يخالف هذه الملازمة مخالفٌ للعدل، فيكون ظلماً.

وبعبارة أخرى: يعتبر العقل والعقلاء من القبيح أن يكون هناك أمرٌ غير اختياري ـ وهو الرجولة أو الأنوثة ـ سبباً لإعطاء تمام الصلاحيات لأحد طرفي العقد، ويكون هذا الأمر غير الاختياريّ نفسه موجباً لفقد أحد الطرفين المستعدّ لمراعاة تمام الحقوق... صلاحياته؛ فإن الرجولة أو الأنوثة ليست في يد الإنسان، قال تعالى:

﴿...يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ (الشورى: ٤٩).

ونشير هنا إلى أن أي مقنّن في الأمور الاختيارية الإرادية يمكنه أن يضع تفاوتاً واختلافاً ـ حسب المصالح الكامنة في تقنيناته ـ بين الأفراد في صلاحياتهم وحقهم في الاختيار والانتخاب والإرادة، ولا يوجد قبح عقلي ولا ظلم في ذلك، ولا يصحّ ذلك في الأمور غير الاختيارية، كالذكورة والأنوثة.

٣. حكم العقل

يحكم العقل بقبح تمكين الزوج لوحده من طلاق زوجته مع دفعه المهر لها متى أراد حتى لو لم ترضَ الزوجة بذلك، فيما تحرم المرأة من ذلك، فلا تقدر ـ ولو بالتخلّي عن مهرها أو دفعه ـ أن تلزم الزوج بطلاقها، ففي هذا النوع من الموارد يحكم العقل بأنّ هذا ظلم على المرأة؛ لأن العقل لا يرى اختلافاً بين المرأة والرجل في مثل هذا الحقّ، فإذا أراد الشارع الردع عن هذا الحكم العقلي أو الارتكازات العقلائية فمن الضروري أن يردع عبر نصوص كثيرة وصريحة، ويبيّن خطأ هذه الارتكازات واشتباهها، فالشارع يجب عليه أن يبيّن خطأ حكم العقل بالظلم أو القبح في فعل ما بياناً واضحاً جلياً متيناً، وإلا فروايةٌ واحدةٌ أو دليلٌ شرعيٌ يقع على خلاف حكم العقل سوف يسقطان عن الحجية تلقائياً؛ ذلك أن المخالف لحكم العقل لا يمكنه أن يكشف عن بطلان الإدراك العقلي، وبناءً عليه فالشارع الحكيم مطالب بتفهيم خطأ الإدراك العقلي للمكلّف عبر إقامة أدلّة وبراهين ونصوص كثيرة.

ومن الواضح أن موردنا لا توجد فيه أيّة رواية أو نصّ، فكيف بنصوص وروايات كثيرة؟! وغاية ما يمكن الاستناد إليه والتمسك به هو إطلاق الحديث القائل: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[1]، وهو حديث مخالف لمبدأ العدل ورفض الظلم في أحكام الإسلام، وقد بيّنا أنه لا حجية لظهور الدليل المخالف للأصول العقلية والنقلية

---

(١) سنن الدارقطني ٤: ٣٧، ح ١٠٣.

المسلّمة، وهي العدل وعدم الظلم في أحكام الإسلام، وعدم مخالفة الأحكام للعقل، فماذا لو أردنا أن يكون إطلاق مثل هذه الرواية هو الدليل هنا؟! من هنا لا سبيل ـ مع حكم العقل بظلم الحكم بجواز (وعدم وجوب) الطلاق على الرجل مع كراهة الزوجة وتقديمها المال له وقبحه ـ سوى القول بوجوب مثل هذا الطلاق الخلعي؛ انطلاقاً من حكم العقل بقبح الجواز، وحكمه بحسن اللزوم والإيجاب.

إشكالات على مبدأ القول بوجوب الخُلع

بعد الفراغ عن الأدلّة التي سقناها لإثبات القول المختار، وهو إلزام الرجل بالطلاق بعد دفع المرأة أو تنازلها عن المهر وكراهتها للرجل، نحاول هنا إكمال البحث عبر مطالعة الإشكالات التي يمكن أن ترد على هذه الأدلّة الدالّة على مبدأ القول بوجوب الخلع.

١ ـ إشكالية التناقض مع مبدأ الخيار بالطلاق

إن وجوب طلاق الخلع على الرجل ينافي الرواية المعروفة: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»[1]؛ وذلك أن ظاهر هذه الرواية كون الرجل كامل الحرية والإرادة في أمر الطلاق، وهذا الأمر يعارض الحكم بوجوب الطلاق على الرجل، وعندما تقع المعارضة تقدّم هذه الرواية على الوجوه والأدلّة المقدّمة لصالح نظرية وجوب الطلاق على الرجل؛ لأنّها رواية موافقة للكتاب، ولما وصلنا من روايات في خصوص طلاق الخلع، فيكون الحكم بالوجوب اجتهاداً في مقابل النص.

دراسة في الحديث النبوي: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»

يمكن دراسة هذه الرواية من ناحيتين: السند؛ والدلالة.

---

(١) المصدر نفسه.

أ . مطالعة سندية

هذه الرواية رواية سنّية؛ فلم ينقلها سوى أهل السنّة في كتبهم، ولم ينقل ما يشابه هذه الرواية في المصادر الشيعية[١]. وقد وردت هذه الرواية في كتب أهل السنّة بطريقين وسندين، كلاهما ضعيف، وهما:

١ ـ حدثنا محمد بن يحيى، حدثنا يحيى بن عبدالله بن بكير، حدثنا ابن لهيعة، عن موسى بن أيوب الغافقي، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: أتى النبيﷺ رجل، فقال: يا رسول الله، إنّ سيدي زوّجني أمته وهو يريد أن يفرّق بيني وبينها، قال: فصعد رسول اللهﷺ المنبر، فقال: «يا أيها الناس، ما بال أحدكم يزوج عبده أمته، ثم يريد أن يفرّق بينهما؟! إنما الطلاق لمن أخذ بالساق»[٢].

٢ ـ... خالد بن عبدالسلام الصدفي، حدثنا الفضل بن المختار، عن عبيدالله بن موهب، عن عصمة بن مالك[٣].

وفي الطريق الأول نجد ابن لهيعة الذي ضعّفوه[٤]، كما نجد في السند الثاني الفضل بن المختار الذي عدّوه ضعيفاً أيضاً[٥]، وعليه فلا سند صحيح لهذا الحديث عند أهل السنة.

ب . مطالعة دلالية

يعاني هذا الحديث ـ في دلالته على عدم وجوب طلاق الخلع على الرجل وإلزامه به ـ

(١) يقول صاحب المسالك في بحثه عن صحة توكيل الزوجة بطلاق نفسها، بعد استدلال الشيخ بهذه الرواية لعدم صحّة الوكالة: «والخبر مع تسليم سنده لا ينافي ذلك»، وعبارة (مع تسليم سنده) تدلّ على أنه لا يرى هذه الرواية صحيحةً، فانظر: مسالك الأفهام ٩: ١٥.

(٢) سنن ابن ماجة: ٣٤٩، ح ٢٠٨١؛ وسنن البيهقي ١١: ٢٧.

(٣) سنن الدارقطني ٤: ٣٧، ح ١٠٣.

(٤) عبدالله بن عقبة بن لهيعة، ويكنى أبا عبدالرحمن، وكان ضعيفاً.. (الطبقات الكبرى ٧: ٥١٦).

(٥) الفضل: قال أبو حاتم: أحاديثه منكرة، يحدّث بالأباطيل؛ وقال الأزدي: منكر الحديث جداً؛ وقال ابن عدي: أحاديثه منكرة، عامتها لا يتابع عليها (الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٣٥٨).

من عدة إشكالات، هي:

أوّلاً: يحتمل أن الحصر الوارد فيه حصر إضافي، وليس بالحقيقي؛ وذلك أنه مع الالتفات إلى صدر الرواية الوارد في الاختلاف بين الزوج والمولى في حقّ الطلاق لا يكون حصر حقّ الطلاق بيد الزوج من قبل الشارع حصراً حقيقياً، حتى يدلّ على أن أيّ شخص غير الزوج ـ كائناً من كان ـ لا حقّ له في طلاق زوجة الرجل، بحيث يشمل هذا الأمر الزوجة نفسها، وسلب حق صيرورتها مطلَّقة من يدها هي أيضاً. والشاهد على إضافية الحصر هو مورد الرواية؛ ذلك أنها جاءت في السؤال عن اختلاف الزوج مع المولى، والجواب فيه ظهور في الحصر الإضافي بالنسبة إلى هذا المورد.

وهذا الاحتمال الذي طرحناه لو لم نقل: إنه ظاهر الحديث فلا أقلّ من كفايته في إعاقة تمامية الاستدلال به، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. يضاف إلى ذلك أن ظهور الحديث في الحصر الإضافي يغدو واضحاً بقرينة المورد ونصوص النبي الأكرمﷺ في ما يخصّ حُسن تزويج العبيد. وبعبارة أخرى: يحتمل أن يكون مورد الرواية مربوطاً فقط بالحصر في أمثال موردها، وهو طلاق المولى والعبد، أي لا يكون طلاق زوجة العبد بيد مولاه، وإنما بيد العبد نفسه، وبهذا لا يكون الحصر حقيقياً حتى يدل على أن الطلاق ـ دائماً وأبداً وفي جميع الموارد ومقابل جميع الأفراد ـ بيد الزوج. وبناءً عليه فالحصر في حديث «من أخذ بالساق» مربوطٌ أيضاً بهذا الحصر الإضافي، أي بالنسبة للعبد في مقابل المولى؛ وشاهد ذلك الاستفادة من تعابير مثل: «ما بال أحدكم»، أو «ما بال أقوام»، أو «ألا إنما يملك الطلاق من أخذ بالساق»[1]، في إطار اختلاف نقل الحديث، وكان النبي يريد أن ينهى الناس عن تزويج العبيد والإماء من بعضهم ثم العمل على فصلهم وطلاقهم.

والشاهد الآخر أن جملة: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» في تمام صور نقلها

(١) سنن الدارقطني ٤: ٣٧، ح ١٠٣.

ومصادره جاءت إما طبقاً للصورة المنقولة عن ابن عباس، أو أنه جاء في تكملتها تحذير النبي من تزويج العبيد والجواري ثم الفصل بينهم. وبناءً عليه لا يمكن الوصول إلى حصر حقيقي من خلال هذه الجملة، بحيث يشمل تمام الأفراد بمن فيهم الزوجة نفسها؛ لأن احتمال إضافية الحصر مانع عن الاستدلال بالعموم في الحديث، فكيف بادّعاء ظهور الحديث في الحصر الإضافي؟!

ثانياً: حتى لو قبلنا بأن هذه الجملة تعبّر عن قاعدة عامّة، وأن الحصر فيها حصر حقيقي، لا يمكن ـ أيضاً ـ القول بتنافي هذه القاعدة مع وجوب طلاق الخلع؛ لأن هذه القاعدة مرتبطة بالطلاق، أما بحثنا فهو في الخلع الذي قال بعضهم: إنه لا يحتاج إلى صيغة طلاق[١]، كما ذهب بعضهم إلى أن وقوعه بدون لفظ الطلاق معناه أنه فسخ وليس بطلاق[٢]، وعليه فالخلع والطلاق بابان منفصلان عن بعضهما، فلا تسري أدلّة الطلاق إلى الخلع أساساً[٣].

ثالثاً: حتى لو تمت هذه القاعدة فلا تنافي إجبار الرجل وإلزامه بالطلاق؛ لأننا ندّعي أنه مع فرض كراهة المرأة وتنازلها عن مهرها ومطالبتها بالطلاق يجب على الزوج أن يطلقها، وعندما لا يطلّق يجبره الحاكم الشرعي على الطلاق، تماماً مثل موارد العسر والحرج بالنسبة للمرأة، ومع هذا كلّه يظلّ الطلاق بيد الرجل، ولو لم نعتبر الطلاق بيد الرجل لكان يفترض الحكم بانفصال الزوجين عن بعضهما بمجرّد هبة المرأة المهر للرجل، لكننا نرى أن القائلين بوجوب طلاق الخلع ذكروا ـ أيضاً ـ أنه بعد الخلع لابد من صيغة الطلاق من قبل الرجل[٤].

---

(١) جواهر الكلام ٣٣: ٢.

(٢) المصدر نفسه ٣٣: ٩.

(٣) لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا الجواب لا يصحّ على مبنى من يقول بأن الخلع نوعٌ من الطلاق، ويشترطون الصيغة فيه، فيكون جواباً مبنائياً.

(٤) تهذيب الأحكام ٨: ٩٧، ذيل الحديث: ٣٢٧ ـ ٣٢٨؛ والجوامع الفقهية: ٥٥٢، سطر: ٣٣؛

من هنا فهذا الإلزام يؤيّد قاعدة: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، ولا ينافيها، وإنما يؤكّدها.

٢. إشكالية المنع عن نقل حقّ الطلاق للزوجة

ينافي وجوب الخلع على الرجل وإلزامَه بالطلاق الرواياتُ[1] التي تدلّ على أنه لا يمكن للرجل نقل حقّ الطلاق للزوجة عبر الشرط؛ ذلك أن اختيار الرجل في الطلاق ينافي إلزامه به، وإحدى هذه الروايات صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر: «أنه قضى في رجل تزوّج امرأةً، وأصدقته هي، واشترطت عليه أن بيدها الجماع والطلاق، قال: خالفت السنّة، ووليّت حقاً ليست بأهله، فقضى أن عليه الصداق، وبيده الجماع والطلاق، وذلك السنّة»[2].

قراءة نقدية

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال بوجوه ثلاثة:

الوجه الأوّل: استند الفقهاء لهذه الصحيحة لإثبات بطلان شرط وضع الطلاق بيد الزوجة، وعلى أساس هذه الدلالة في الرواية يمكن القول بمنافاة هذه الصحيحة للقول بوجوب وإلزام الرجل بطلاق الخلع، لكننا نعتقد أنه ليس لهذه الصحيحة ظهور في هذا المعنى ولا دلالة عليه، وإنما هناك احتمال آخر فيها، لا تنافي معه القول بوجوب الخلع، وهذا الاحتمال هو أن الإمام بيّن أن الطلاق بيد الرجل، بمعنى أن الرجل هو الذي يطلّق المرأة، لا أن المرأة هي التي تطلّق الرجل، فالمرأة ليس لها الحق في أن تشرط

والسرائر ٢: ٧٢٦؛ وغنية النزوع ٢: ٣٧٥.

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٩٣، ٩٨، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشروطه، باب ٤١، ح ٥، ٦؛ وباب ٤٢، ح ١، وأحاديث أخرى أيضاً.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب المهور، باب ٢٩، ح ١، وقد ذكر هذه الرواية المشايخ الثلاثة.

على الرجل أنها في أيّ وقت أرادت يمكنها أن تطلّقه، فتقول له: «أنت طالق، أو هو طالق»؛ ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا الاحتمال تغدو الرواية متصلة بنفي كون طلاق الرجل بيد المرأة، وليست في مقام بيان جواز أو عدم وجوب الطلاق على الرجل وإلزامه به.

ويؤيّد هذا الاحتمال بشاهدين: أحدهما خارجي؛ والآخر داخلي.

أ ـ **أما الشاهد الخارجي** فهو رواية ابن مسعود الواردة في كتاب «كنز العمال»، والتي وردت في هذا المجال، ومتنها كالتالي: «عن ابن مسعود، أنه جاء إليه رجل، فقال: كان بيني وبين امرأتي بعض ما يكون بين الناس، فقالت: لو أن الذي بيدك من أمري بيدي لعلمت كيف أصنع، فقال: فقلت: إن الذي بيدي من أمرك بيدك، فقالت: أنت طالق ثلاثاً...»[1].

وشاهدنا في هذا الخبر جملة: «فقالت: أنت طالق ثلاثاً»، فإن صراحة هذه الرواية تقوي الاحتمال الذي اخترناه في رواية محمد بن قيس.

ب ـ **وأما الشاهد الداخلي** فهو تعبير: «خالفت السنّة»؛ ذلك أن المراد من السنّة هو السنّة الاجتماعية وديدن العقلاء في الجماع والطلاق؛ ذلك أن المبادرة والإقدام في الجماع وفي الطلاق كان بيد الزوج في كل المجتمعات وفي تمام الأزمنة السابقة على الإسلام، وإذا ما قيل في مجتمع ما: إن المرأة الفلانية طلّقت الرجل الفلاني فإنهم يسخرون من ذلك ويثير الضحك عندهم...، وهذه السنّة والديدن العقلائي استمرّ أيضاً سائداً بعد الإسلام إلى زماننا هذا، وبناءً على هذا المعنى للسنّة يتقوى الاحتمال الذي اخترناه من أن الرواية في مقام بيان طلاق المرأة للزوج وإجرائها صيغة الطلاق بنفسها عليه؛ فإن هذا الفعل مخالف للسنن السائدة ودأب الناس وديدن العقلاء؛ إذ الرجل هو الذي يفترض أن يطلق المرأة.

---

(١) كنز العمال ٩: ٢٨٨، ح ٢٧٨٩٦.

الوجه الثاني: لنفترض أنّ هذا الحديث دالٌّ على حق الرجل واختياره في أمر الطلاق، ودلالته كدلالة: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، لكنه لا يمكننا القول بأن أيّ حكم يثبت بهذا الحديث في الطلاق يجري في طلاق الخلع أيضاً؛ لأن ما يقع في الطلاق هو دفع المهر من طرف الزوج وانفصال الزوجين عن بعضهما، أما طلاق الخلع فدفع المهر والمال فيه يكون من طرف المرأة. وبناءً عليه فهما نوعان منفصلان، وإن كانا قسمين من الطلاق، لهذا يمكن القول: إن الخلع ليس من أقسام الطلاق؛ فإن بعض الفقهاء ـ أوّلاً ـ لم يشرطوا إجراء صيغة الطلاق فيه[1]، كما أن كتب الفقهاء وضعت الطلاق والخلع ضمن عنوانين منفصلين: أحدهما «كتاب الطلاق»؛ وثانيهما «كتاب الخلع والمباراة».

الوجه الثالث: بصرف النظر عن الجوابين السابقين لا يرد هنا أيضاً إشكال التنافي؛ ذلك أن القول بوجوب **الخلع تصرّف في حدود** اختيار الرجل وصلاحياته...، أي **تصرّف في إطلاق «الطلاق** بيد من أخذ بالساق»، أو إطلاق مثل صحيحة محمد بن قيس[2]، التي هي دليل حق الرجل واختياره في الطلاق، فالوجوب تقييد لهما، لا أنه ينفي أصل الحق والاختيار نفياً تاماً حتى يرد إشكال التنافي والتعارض، وهذا التحديد في حرية الرجل في طلاق الخلع حالةٌ لها أشباهها ونماذجها العديدة في الفقه الإسلامي، مثل: فتوى الأصحاب بوجوب الطلاق على الرجل في مورد لحوق العسر والحرج على المرأة، وهناك أيضاً يدور البحث حول التصرّف في إطلاق دليل «الطلاق بيد من أخذ بالساق»؛ حيث ذكر الفقهاء أن إطلاق هذا الدليل محكوم لدليل «لا حرج»، لا أن دليل لا حرج ينفي أصل دليل «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، فكما لم يرَ الفقهاء تنافياً في مورد العسر والحرج بين «لا حرج» وإطلاق دليل «الطلاق بيد من أخذ بالساق» كذلك الحال في ما نحن فيه. وبعبارة أخرى: لم يقيّد هذا الإطلاق في الخلع فقط، بل وقع تقييده أيضاً في موارد أخرى، مثل: العسر والحرج اللاحقين للزوجة بسبب

---

(١) جواهر الكلام ٣٣: ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢١: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب المهور، باب ٢٩، ح ١.

استمرار الحياة الزوجية.

٣. إشكالية عدم تعيّن مقدار عوض الخلع

يقوم هذا الإشكال على مقدّمة تقضي بأن أحد أوجه الاختلاف بين الخلع والمباراة هو أن الرجل في المباراة لا حقّ له في أخذ ما زاد على مهر المرأة منها، على خلاف الحال في الخلع، حيث لا تحديد من هذا النوع أمام الرجل، فيمكن للرجل أخذ أي مقدار يراه من المرأة ولو زاد عن المهر، ثم يطلّقها.

انطلاقاً من هذه المقدمة يثار هنا إشكال، وهو أن عدم المحدودية في المطالبة بالمال في الخلع ـ وهو أمرٌ مجمع عليه بين الأصحاب، وعليه رواية صحيحة السند تامة الدلالة[١] ـ لا يتلاءم مع إجبار الرجل وإلزامه بالطلاق؛ ذلك أنه إذا أراد الرجل أن لا يطلّق زوجته كان بإمكانه رفع سقف المبلغ الذي يطالب به بحيث يصبح فوق قدرة المرأة، وأنتم تقولون: إنه لا يمكن إجبار الزوج على الطلاق ما لم يأخذ منها ماله أو تكون هناك قابلية للأخذ. وبعبارة أخرى: إن المقنن وضع هنا قانوناً استبطن سبيلاً لعدم إجرائه وتنفيذه، بل للغوه، وهذا عمل قبيح لا يصدر من المقنن الحكيم، وعليه فالقول باللزوم لا وجه له ولا دليل، بل الدليل على خلافه.

وقفة مع النصوص الحديثية حول لا تناهي مقدار عوض الخلع

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاختلاف بين الخلع والمباراة دلت عليه الروايات الصحيحة، إضافةً إلى الجانب الاعتباري[٢]، الذي أشارت إليه أيضاً بعض الروايات[١]،

---

(١) المصدر نفسه ٢٢: ٢٧٩، كتاب الخلع والمباراة، باب ١ و٣ و٤، وسوف نستعرض هذه الروايات قريباً.

(٢) الوجه الاعتباري هو حيث إنه في المباراة توجد كراهة من الطرفين لم يمكن للرجل أخذ ما زاد على المهر، أما الخلع فحيث كانت الكراهة من طرف المرأة فقط، وهي التي تريد قطع الصلة وتفكيك الحياة الزوجية، كان من المفترض أن أيّ مقدار يريده الرجل يكون له، يضاف إليه أنه

وحيث إن جوابنا على هذا الإشكال يرجع إلى دراسة تعارض هذه الروايات مع بعضها فلابد أن نشير إليها، ثم نخضعها للبحث والتحليل، وبدراسة هذه الروايات يعلم أن الروايات الدالة على الاختلاف بين الخلع والمباراة على مجموعتين: إحداهما تدل بإطلاقها على أن الرجل بإمكانه المطالبة في الخلع بأيّ مبلغ مالي من المرأة وله أخذه؛ والمجموعة الثانية صريحةٌ في الدلالة على هذا الأمر، والمجموعتان تدلان على عدم إمكان أخذ ما زاد على المهر في طلاق المباراة.

المجموعة الأولى

١ ـ رواية سماعة بن مهران، قال: قلت لأبي عبداللهعليه السلام... فقال: «إذا قالت: لا أطيع الله فيك حلّ له أن يأخذ منها ما وجد»[٢].

٢ ـ رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفرعليه السلام، قال: «إذا قالت المرأة لزوجها جملة: لا أطيع لك أمراً... حلّ له ما أخذ منها...»[٣].

ومثل هاتين الروايتين روايات كثيرة وردت في الباب الأول والثالث من كتاب الخلع والمباراة، من وسائل الشيعة، ج ٢٢، وبهذه التعابير أيضاً.

وتدل هذه الروايات بإطلاقها: «حلّ له ما أخذ منها، وله أن يأخذ من مالها ما قدر»، على أن للرجل أن يأخذ من الزائد على المهر من المرأة، حيث ورد هذا الإطلاق في مقام البيان كان تاماً وقابلاً للاستناد إليه.

المجموعة الثانية

١ ـ صحيحة زرارة، عن أبي جعفرعليه السلام قال: «المباراة يؤخذ منها دون الصداق،

عندما تقول المرأة كلمات لا تقال ولا تجوز يمكن للرجل أن يأخذ المقدار الذي يريد منها.

(١) وسائل الشيعة ٢٢: ٢٨٧، كتاب الخلع والمباراة، باب ٤، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٩، باب ٤، ح ٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٩، باب ١، ح ١.

والمختلعة يؤخذ منها (ما شئت)[١]، أو ما تراضيا عليه من صداق أو أكثر...، والمختلعة يؤخذ منها ما شاء...»[٢].

٢ ـ رواية سماعة: «فإذا اختلعت فهي بائن، وله أن يأخذ من مالها ما قدر عليه، وليس له أن يأخذ من المباراة كلَّ الذي أعطاها»[٣].

والرواية الأولى نصّ صريحٌ في المطلوب، كما أن رواية سماعة ظاهرة في جواز أخذ ما زاد على المهر من طرف الرجل في طلاق الخلع؛ نظراً لجملة: «ليس له أن يأخذ من المباراة كلّ الذي أعطاها».

دراسة الروايات وتحليلها

حيث كان الإشكال الثالث المسجّل على القول المختار هنا، وهو وجوب طلاق الخلع على الرجل، مبنياً على هذه الروايات والاستفادة منها كان لا بد من تحليل الإشكالات الواردة على دلالة هذه الروايات؛ وذلك أنها تواجه إشكالين:

أ. إشكالية التعارض بين الروايات

تدل صراحة صحيحة زرارة وظهور رواية سماعة على أن الرجل لا يحق له في المباراة أن يأخذ تمام المهر، وإنما المتعين أن يأخذ ما قلّ عنه، وهذا المقطع من مدلول هاتين الروايتين يعارض رواية أبي بصير الصحيحة السند[٤] الواردة بالخصوص في المبارة نفسها؛ فإن الإمام عليه السلام يصرّح في هذه الرواية بأنه لا يحلّ للرجل في طلاق المباراة سوى

(١) وردت هذه الرواية في التهذيب والكافي بكلمة: «ما شاء»، وذيل الحديث يشهد على صحة نسخة الكافي والتهذيب. انظر: تهذيب الأحكام ٨: ١٠١، ح ٣٤٠؛ والكافي ٦: ١٤٢، ح ٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٢٨٧، كتاب الخلع والمباراة، باب ٤، ح ١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨٨، ح ٤.

(٤) المصدر نفسه: ٢٨٧، ح ٢؛ عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث المباراة، قال: «ولا يحلّ لزوجها أن يأخذ منها إلا المهر فما دونه».

أخذ المهر أو ما هو أقلّ منه.

وبناءً عليه تدل هاتان الروايتان على عدم جواز أخذ تمام المهر في المباراة، فيما تدل الصحيحة على جواز أخذ تمام المهر، وعليه فهناك تعارض حول أخذ مقدار المهر نفسه في المباراة، وهو ما يؤدي إلى تساقط روايتي زرارة وسماعة في حكم المباراة، وسقوطهما عن الحجية.

وانطلاقاً من ذلك، وحيث سقط مقطع من روايتي زرارة وسماعة عن الحجية، نستنتج عدم حجية سائر فقرات الروايتين بما في ذلك أخذ الرجل للمال بلا قيد ولا شرط من المرأة في طلاق الخلع؛ لأن هذين الحكمين عطفا على بعضهما بحرف «الواو»، ومن الواضح أنه إذا كان المعطوف عليه (أخذ المال في المباراة) غير حجة فإن المعطوف (أخذ أيّ مقدار من أموال المرأة في الخلع) لن يكون حجةً أيضاً. إذاً المعطوف عليه (حكم المباراة) يعارض صحيحة أبي بصير فكذلك الحال في المعطوف أيضاً، يكون في حكم التعارض، ويسقط عن الحجية. وبعبارة أخرى: للمعطوف معارضة عَرَضيّة حينئذ.

ونتيجة الكلام أنه مع الأخذ بعين الاعتبار هذا التعارض فإما أن نقول بالتساقط، ونلتزم بالرجوع إلى الأصول والقواعد الأولية؛ أو نقول بالتخيير في باب التعارض، وهو مبنى الأستاذ (حفظه الله). وعليه نحن نعمل في المباراة برواية أبي بصير الدالة على جواز أخذ المهر والأقلّ منه في المباراة، ولا تكون روايتا زرارة وسماعة معمولاً بهما عندنا، وهذا يعني عدم بقاء دليل يجيز للرجل أخذ أموال المرأة بلا قيد ولا حدّ ولا شرط في طلاق الخلع، وعملاً بالقواعد لا يحقّ للرجل أن يأخذ ما زاد على المهر الذي تمّ التوافق عليه في هذا النكاح، كما لا يحقّ له مطالبة المرأة بغيره.

وربما قيل ـ لرفع التعارض هنا في ما يخصّ الخلع ـ بأن هناك موارد عديدة في الروايات يكون فيها صدر الرواية ساقطاً عن الحجية فيما يكون ذيلها حجة، فيفتي الفقهاء بقسم من الرواية ويرونه حجة، وهو ما يوافقهم عليه بناء العقلاء. ومن هنا إذا

كانت صحيحة زرارة وموثقة سماعة في بحثنا هنا غير حجة في مجال المباراة فلا مبرِّر ولا مسوِّغ لعدم حجيتهما في حكم الطلاق الخلعي؛ لأن رفع اليد عن الحجة يحتاج إلى دليل، ولا دليل لدينا هنا على رفع اليد عن هذه الحجة.

إلا أن القليل من التأمل في بحثنا هنا يفهمنا عدم تمامية هذه القاعدة في نطاق دراستنا الحالية؛ لأن تلك الموارد التي اعتبر فيها الفقهاء مقطعاً من الرواية حجةً دون مقطع آخر تتّصل بحالة ما إذا كان كل حكم من حكمي المقطعين منفصلاً عن الحكم في المقطع الثاني، كأنهما كلامان منفصلان في موضوعين مختلفين، كما أن الصدر والذيل قابلان للتفكيك من ناحية الحكم، لا في مثل الحال التي نحن فيها، حيث يعطف الحكمان على بعضهما بحرف العطف «الواو»، ويرتبطان ببعضهما بهذه الطريقة، كما أن الحكم في الموردين معاً هو الطلاق بين الزوجين.

ب. إشكالية مخالفة مبدأ العدالة

ثمة مشكلة أخرى هنا، وهي:

أوّلاً: إن الحكمَ المستفاد من صحيحة زرارة وموثقة سماعة والروايات المطلقة الدالّة على أنه يمكن للرجل أخذ أيّ مقدار أراده من المرأة على أن يطلقها... مخالفٌ للعدل الذي يعدّ جزءاً من الأصول الإسلامية المسلّمة؛ لأن البنية التحتية لتمام الأحكام هي العدالة، والحيلولة دون الظلم وتضييع الحقوق، فالعدل والعدالة ميزان أحكام الإسلام، لا أن الأحكام الشرعية هي ميزان العدالة ومعيارها.

وما أجمل أن نبيّن هنا ـ لاتضاح هذه النظرية الفقهية ـ كلام العلامة الشهيد مرتضى مطهري، حيث يقول بأن «أصل العدالة من مقاييس الإسلام، حيث لابد أن نرى ما الذي ينطبق عليه. إن العدالة تقع في سلسلة علل الأحكام لا معلولاتها، فليس ما قاله الدين هو العدل، بل ما هو عدلٌ قاله الدين، وهذا معنى معيارية العدالة للدين، إذاً فلابد من البحث: هل الدين مقياس العدالة أم العدالة مقياس الدين؟ الشكل التقديسي للأمور أن نقول: إن الدين هو مقياس العدالة، إلا أن الحقيقة مختلفة تماماً عن

ذلك، فهذا شبيه بما ساد في أبحاث المتكلمين في مسألة الحسن والقبح العقليين، فصار الشيعة والمعتزلة عدليين، أي إنهم جعلوا العدل مقياساً للدين، لا الدين مقياساً للعدل. من هنا كان العقل أحد الأدلّة الشرعية، حتى قالوا: «العدل والتوحيد علويان، والجبر والتشبيه أمويان»، ففي الجاهلية كان الدين هو مقياس العدالة، ويعتبرونه معياراً للحسن والقبح؛ لهذا نقل عنهم في سورة الأعراف أنهم كانوا ينسبون كل عمل قبيح إلى الدين، وقد قال القرآن الكريم: ﴿قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ (الأعراف: ٢٧ـ٢٨)»[1].

والمهم في هذا المجال أن تحديد العدالة وعدم الظلم في غير التعبديات يرجع إلى العقلاء وضمن مسؤولياتهم؛ وذلك أن الشارع والمقنّن الحكيم إذا أراد بيان حكم، وطالب الناس بالعمل به، فلا محالة مضطرّ لسنّ قانون يفضي إلى نشر العدالة في المجتمع، ورفع ألوان الظلم والتمييز، وهذا ما يستلزم أن يرى أفراد المجتمع والعقلاء هذا القانون عادلاً.

وانطلاقاً من هذا التوضيح يمكننا القول أيضاً:

أ ـ إن هذا الحكم ليس مخالفاً للعدل فحسب، بل هو حكم ظالم، ومخالف للآية الشريفة: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت:٤٦)؛ لأنّ الرجل إذا أراد طلاق زوجته فهو ملزم فقط بدفع المهر لها، أما المرأة إذا أرادت الطلاق فإن بإمكان الرجل أن يطالبها بما أراد ورغب وتمنّى، بل يمكنه أن يقدم مطالب ثقيلة قد تعدمها حقها في الحياة والوجود، وهي الحياة التي قدّرها الشارع سبحانه واحترمها. إن هذا الاختلاف في الحكم بين شخصين، نتيجة أمر غير اختياري (الذكورة والأنوثة)، في اتفاق وعقد عقلائي، ليس سوى ظلم وإجحاف.

ب ـ إن هذا الحكم مخالف لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (الحديد: ٢٥)؛ لأن مثل هذا الحكم الظالم لا

---

(١) مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصادي: ١٤.

يتناغم مع مطالبة الناس بإقامة العدل والقسط. كيف يمكن لأحكام يفترض أن تكون مصدراً لتعليم القسط وعدم الظلم للناس أن تغدو هي بنفسها أحكاماً تمييزية على أسس غير إرادية، مما يمثّل أعلى درجات الظلم والجور؟!

ج ـ إن هذا الحكم مخالف لآية التسريح بإحسان أو الإمساك بالمعروف في الطلاق، قال تعالى: ﴿**الطَّلاَقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوف أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَان وَلاَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً**﴾ (البقرة: ٢٢٩).

وقد يشكل شخص هنا بأن هذا الذي ذكرتموه بأجمعه اجتهادٌ في مقابل النص؛ ذلك أن الحكم الذي تعدّونه ظالماً قد استفيد من الروايات الصحيحة التي تملك ـ في بعضها ـ دلالات نصية صريحة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود هذه الروايات فلابد لنا من التعبّد بالحكم الوارد فيها.

لكن هذا الإشكال غير وارد؛ وذلك:

١ ـ إن أوامر المعصومين عليهم السلام ورواياتهم جعلت ملاك صحّة الروايات وحجيتها عدم مخالفتها للقرآن، وقد أثبتنا في ما سبق أن هذا الحكم مخالف للأصول القرآنية المسلّمة.

٢ ـ إن الروايات المخالفة للعقل والنقل لا يمكن أن تكون حجةً ومعتبرة، وإنما ـ كما قال الفقهاء ـ: «يردّ علمها إلى أهلها»[(١)]، وهذا ما يصدق على مواضع متعدّدة من رواياتنا، كالكثير من الروايات ـ التي يمتاز بعضها بأسانيد معتبرة ـ الدالّة على تحريف القرآن[(٢)]، أو الروايات المرتبطة بسهو النبي والمذكورة في الكتب الأربعة، وعددها ثمانية عشر رواية نقلها ثلاثة عشر شخصاً من المحدّثين الكبار، إلا أنّ العلماء ـ غير الصدوق[(٣)] وأستاذه ـ ردّوها؛ لمخالفتها لمبدأ عصمة الأنبياء، الذي هو مبدأ عقلي

---

(١) يقول المحقق الخوانساري في جامع المدارك ٦: ٢٠٢: «فمع جواز تخصيص الأصول والقواعد المسلّمة في الفقه لا مانع من العمل بالرواية مع صحتها، ومع الإباء يردّ علمها إلى أهلها».

(٢) مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٣٤، باب ٤٩ (باب أحكام السهو في الصلاة)، ذيل ح ٤٨.

وعقلائي.

وبناءً عليه فصرف وجود روايات صحيحة لا يمكن أن يبرر إصدار أحكام وفتاوى؛ وذلك ـ أوّلاً ـ لضرورة عرضها على القرآن، حتى لا تكون مخالفةً للآيات الصريحة والمحكمة، كما أنه ـ ثانياً ـ يفترض عدم كونها مخالفةً للعقل أيضاً.

وقد أشار المحقق الأردبيلي رحمه الله في كتاب (مجمع الفائدة والبرهان) مراراً إلى هذا الأمر، وعلى سبيل المثال: ذكر في ذيل الحكم بتنصيف دية المرأة نسبةً لدية الرجل أن هذا الحكم مخالف للقواعد المنقولة والمعقولة، مع أنه هو نفسه ذكر الأخبار الصحيحة الدالّة على التنصيف[1]، ويستفاد من كلامه واستدلالاته أن المقصود من العقل ليس عقل المعصومين عليهم السلام وفهمهم، الذي هو علم ويقين؛ إذ لا سبيل لنا إليه، كما أنه ليس المراد من العقل العقلُ البرهاني القطعي الفلسفي؛ لأن تلك البراهين ـ كاجتماع النقيضين وغيره ـ تتصل بالحقائق والتكوين، لا بمجال القوانين والأحكام، التي هي مجالات اعتبار ومواضعة، يضاف إلى ذلك غالبية وجود مقدّمة ظنية في مجال الأحكام الشرعية، وحيث إن النتيجة في كل برهان تتبع أخسّ المقدمتين لهذا كانت نتيجة البرهان ظنية، ومن الواضح أن المقدمة الظنية لا يمكنها أن تكون وسيلةً لنتيجة قطعية، ولابد من الالتفات أيضاً إلى أنّه ليس المراد من العقل هو الإدراكات والأفكار والآراء المستقلّة غير المرتبطة بالكتاب والسنّة، وذلك أنه ـ أوّلاً ـ لا دليل على اعتبار حجية مثل هذه الآراء، التي هي ظنية؛ لأصالة عدم حجية الظن: ﴿...**إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً**﴾ (النجم: ٢٨)، كما أن الأدلّة القطعية دلّت ـ ثانياً ـ على حرمة وبطلان القياس والاعتبارات العقلية غير المتصلة، بل المنفصلة عن الكتاب والسنّة.

لا يراد هذا كلّه من العقل، وإنما المراد ما استدلّ به في الفقه وأصوله، وطرح في موارد كثيرة من الفقه الإسلامي، وكان معتمداً عند الفقهاء، وهو الفهم والاستنتاج

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٦٨، و٨: ٢٤، بل إنه يرى أن الرواية ينجبر ضعفها بموافقتها للعقل: «ولا يضرّ ضعفها؛ لأنها موافقة للعقل والنقل».

الذي يتراءى للفقيه من خلال نظره في الكتاب والسنّة (القرآن والعترة).

وبناءً عليه فإذا عثر الفقيه على حكم مخالف لحكم العقل فلا يمكنه الإفتاء وفقه، حتى لو دلّت عليه الروايات الصحيحة، ومن الواضح أن هذه المخالفة لا سبيل لها إلى أحكام العبادات؛ لأن العقل لا يمكنه إدراك الحسن والقبح والمصالح والمفاسد في التعبديات التي هي بيد الشارع نفسه، وهذا معناه أنه لا يمكن للعقل الحكم بصواب أو عدم صواب عمل ما. وبعبارة أخرى: لا يملك العقل فهماً كاملا للمصالح والمفاسد والحسن والقبح وسائر الجهات فيها فيمكنه تقديم حكم اطمئناني في موردها.

محاولة للتخلّص من إشكال عدم التقدير في عوض الخلع

مع الأخذ بعين الاعتبار وجود نصوص صريحة من جهة على جواز أخذ الزائد على المهر في طلاق الخلع، ومخالفة هذه الأخبار من جهة أخرى لحكم العقل والعقلاء في باب المعاوضات، ووجود شبهة الظلم في هذا الحكم، لذا يمكن رفع هذه الشبهة بالقول: على المرأة أن تشرط في بداية عقد الزواج على الرجل أنه إذا أرادت أن تصبح مختلعة فلا حقّ للرجل بأخذ ما زاد على المهر منها، وبهذا الشرط لا تخالف عقد النكاح ومقتضياته، وفي الوقت عينه يمكن رفع شبهة الظلم المشار إليها آنفاً، والعمل بالنصوص والروايات المتقدمة.

مناقشة وتعليق

يعاني هذا الجواب من إشكال واضح، وهو أن رفع نقصان القوانين بوسيلة الشرط يدلّل على نقص المقنّن نفسه؛ فإن العادة في التقنين أن يكون القانون عادلاً أولاً، وعاماً ثانياً، بمعنى أن هذه العدالة التي لوحظت عند تدوين القوانين موجودة حتى في حق أولئك الذين لا يلتفتون إلى القوانين؛ لأن العدالة قانون عام، وإن لم تكن كذلك، وكان غير الملتفت للقانون يجري في حقه القانون، كان الحكم حينئذ ظالماً؛ لأن القانون جرى على شخص وحده، وهو غير مطلع على وضعه، ولا على رفعه.

من الواضح أن وضع الشرط في التقنين وحاكمية الإرادة أمر مربوط بذيول القانون وما يلحقه، حيث يتمكن الأفراد من الاستفادة من الشروط لتحصيل أرباح أكثر في معاملاتهم أو معاوضاتهم دون إلحاق ضرر بالطرف الآخر، ولا يجوز أن تكون هذه الشروط معارضةً أو منافيةً لذات المعاملة والمعاوضة، وعليه فإنّ الشروط لم توضع كي ترفع الظلم الموجود في الأحكام، أو تجبر النقص الموجود في القوانين.

وقفة مع أدلة القائلين بجواز أخذ الزائد على المهر في الخلع

استند القائلون بجواز أخذ المال مطلقاً بلا قيد ولا شرط في طلاق الخلع ـ بعد ادّعاء الإجماع على ذلك ـ إلى عموم الآية ٢٢٩ من سورة البقرة، وكذلك إلى النصوص التي وصلتنا في هذا المجال.

لكن بملاحظة ما أسلفناه من أبحاث يثبت لدينا أن هذه الروايات لا يمكن الاعتماد عليها لسببين، ولا يمكن أن تكون حجةً أو دليلاً على القول المذكور.

أما في ما يخص الاستدلال بالآية الكريمة فيمكن القول:

أوّلاً: ليس في الآية المذكورة عموم، وإنما هي ـ فقط ـ في مقام بيان جواز أخذ الفدية من المرأة، وليست ناظرة إلى مقدار الفدية.

ثانياً: تقول الآية: ﴿...فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾ (البقرة: ٢٢٩)، أي في ما قدّمته المرأة من مال بوصفه فدية، وتحكم بجواز أخذه، ولا تقول: إن كل ما يريده الزوج يمكن أخذه، حتى لو بلغت إرادة الزوج هنا حداً يحيل على المرأة إمكانية طلاق الخلع؛ لأن الإطلاق في الآية لو تمّ لكانت الآية نفسها مانعةً عن تحقق الحكم نفسه، وهو الحكم التي هي نفسها بصدد بيانه وتشريعه؛ لأن الرجل بطلبه مبالغ مالية باهظة من المرأة، بنحو يفوق قدرتها وطاقاتها، يمنع تحقق مثل هذا القانون، ومثل هذا التقنين لا يتناسب مع شأن المقنّن الحكيم[1].

---

(١) يشير المقدس الأردبيلي في بحث الاحتكار إلى ما يشبه ما ذكرناه أعلاه، فانظر له: مجمع الفائدة

خلاصات ونتائج

إنطلاقاً من مبدأ تشريع طلاق الخلع في القرآن، وعدم وجود دليل معتبر من الكتاب والسنّة على المنع من القول بوجوب طلاق الخلع على الرجل، إلى جانب وجود أدلّة وارتكازات عقلائية في باب العقود، إضافةً إلى معيارية العدالة في الأحكام الشرعية، من ذلك كلّه نستنتج أنه إذا كرهت المرأة الحياة الزوجية مع زوجها، وقدّمت له المهر أو المال الذي يتراضى عليه الطرفان، وطالبت بالطلاق، وجب على الرجل الطلاق حينئذٍ، فإذا استنكف وامتنع رُفع الأمر إلى المحكمة، وكان بإمكانها تطليق زوجة الممتنع من باب ولايتها في هذا المضمار.

والبرهان ٨: ٢٤؛ حيث يقول: «ولعلّ فيهما... وإلا لانتفى فائدة إيجاب البيع بثمن لا يقدر أحد على شرائه».

قيمومة الأم

دراسة فقهية لولاية الأُم على الأولاد بعد وفاة الأب

المقدمة

يدور هذا البحث حول مسألة قيمومة الأم، أي ولايتها على الأولاد، وندرس هنا ولايتها وقيمومتها ـ بعد وفاة الأب ـ على الأولاد غير البالغين، وهذه الولاية الثابتة لها تتقدّم على أيّ ولايةٍ أخرى لأحد الأقرباء، لاسيّما الجدّ للأب.

إنّ أحد الأصول الأساسيّة والقواعد الرئيسة التي لابد للفقيه من النظر إليها في الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية هو القراءة الجامعة المستوعبة للمصادر الدينية، ونصوص القرآن والسنّة، فثمّة تقسيمات جاءت في المصادر الدينية، لا سيما منها المصادر الحديثية، كثيراً ما توقع في اللغط والاشتباه، فتمنع الفقيه من ملاحظة سائر الأبواب والأدلّة والعمومات، وقد يحصل الأمر على شكلٍ آخر في بعض الأحيان، عندما لا ينظر الفقيه بجدّيةٍ إلى الروايات ذات الطابع الأخلاقي؛ انطلاقاً من الامتياز الموجود بين الفقه والأخلاق.

والبارز في معالجتنا هنا توظيف هذا الأصل وتفعيل هذه القاعدة، أي أنّه قد بذل جهدٌ لمراجعة تمام الأدلّة والنصوص، كما الروايات ذات الطابع الأخلاقي، ويمكن ـ من خلال مجموعها ـ استخلاص وجهة نظر الشارع وتحديدها.

والأمل قائمٌ في أن تكون هذه المساهمات باعثةً على البحث المركّز والتفسير المعمّق والشامل، ونافعةً في تحصيل فهمٍ صحيح لمراد الشارع سبحانه.

تصوير المسألة

تثبت الولاية على الأطفال غير البالغين سنّ التكليف الشرعي للأب، وإذا ما مات الوالد، يقع تساؤل هنا: هل تنتقل هذه الولاية والإدارة للأم أم هناك من يقوم مقام الأب في ذلك غيرها؟

يتّفق مشهور الفقهاء على أنّ حقّ الولاية على الأطفال الصغار يثبت ـ بعد وفاة الأب ـ للجدّ والد الأب، وإذا ما كان الجدّ ميتاً أيضاً، يصل الأمر إلى الأمّ لتولّي أمور أولادها.

ولكي تتّضح صورة المسألة أكثر، لابدّ ـ بدايةً ـ من الإشارة إلى بعض الأمور:

١ـ تختلف الولاية أو القيمومة عن الحضانة، فالحضانة تعني مراقبة شؤون الطفل ومتابعة أموره بما يعود إلى سلامته البدنية وحفظه وحمايته، يكتب صاحب الجواهر في تعريفها: «هي ولاية وسلطنة على تربية الطفل وما يتعلّق بها من مصلحة حفظه، وجعله في سريره، وكحله، وتنظيفه، وغسل خرقه وثيابه ونحو ذلك»[١].

أما الولاية، فترتبط بشؤون التصرّف في أموال الطفل وأموره الحقوقية، وكذلك بزواجه قبل البلوغ، بل حتّى بعده في بعض الأحيان والحالات، وكذا ما يرتبط بالقرارات المتخذة بشأن تعليمه وتربيته.

٢ـ تثبت الحضانة للأمّ في زمانٍ خاص، وينتقل هذا الحقّ بعد ذلك إلى الأب، وعلى تقدير كون الأب ميتاً، يكون الحقّ ـ بدلاً عنه ـ للأم[٢].

٣ـ لابدّ لنا ـ في دراسة مسألة قيمومة الأمّ فقهياً ـ من تحديد الموقف أمام السؤال الذي يطالبنا بتعيين الأصل الأوّلي والقواعديّ المعتمد على مستوى الكلّيات والأصول الإلهية في الموضوع.

وحيث كانت القيمومة مناخاً للتصرّف في بدن الصغار وعملهم وأموالهم، تُثبت

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٣١: ٢٨٣.

(٢) المصدر نفسه ٣١: ٢٩٣.

مثل هذا الحقّ للقيّم عليهم، فمن البديهي ـ في صورة الشك ـ الحكمُ بعدم جواز مثل هذا التصرّف؛ إذ الأصل عدم ولاية أحدٍ على أحد ولا سلطنةٍ له عليه، وهذا الأصل سيشكل حائلاً أمام ثبوت هذه القيمومة، وطبقاً لذلك لن يكون هناك فرقٌ بين الصغير والكبير، فالمبدأ الأوّلي يقضي بعدم سلطنة أيّ إنسان على أيّ إنسانٍ آخر، في روحه وماله وبدنه. وهذا الأصل يتفق عليه الفقهاء كافّة، كما ذكره الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) في كتاب «المكاسب»، لدى بحثه عن مناصب الفقيه[١].

وعليه، فالأصل الأولي هو عدم نفوذ التصرّفات المالية في أموال الآخرين، وهذا هو مقتضى الاستصحاب العدميّ أيضاً، وهو أصلٌ يجري بعينه في التصرّفات البدنية والمالية في حقّ الولد الصغير، وبعبارةٍ أخرى: خلق الله تعالى الناسَ بحيث لا سلطة لأحدٍ منهم على غيره، ذلك أنّ أصالة عدم وجوب إطاعة الغير الأوّلية من الأصول الفقهيّة المسلّمة.

وبناءً عليه، فإذا لم نتمكّن من استفادة قيمومة المرأة الأمّ على الولد بعد موت الأب من الأدلّة[٢]، وعدم إمكان تصرّفها بمال الصغير ـ بوصفها قيّماً عليه ـ فإن مقتضى هذه الأصول عدم قيمومتها، تماماً كما يثبت بذلك عدم قيمومة الخال والعمّ والحاكم الشرعي أيضاً، وبذلك أيضاً تثبت ـ على هذا المستوى ـ عدم ولاية الجدّ للأب.

٤ـ إنّ محل الخلاف والنـزاع في مسألتنا هنا صورة كون المرأة ـ كالأب ـ أمينةً على ولدها، ومن أهل التدبير والدراية بشؤون رعاية الطفل ومصالحه، والا فلو افتقرت إلى أحد هذين الشرطين لا تصلها حينئذٍ الولاية على أولادها، تماماً كما لو فرضنا الأبَ فاقداً لأحد هذين الشرطين؛ فإنه لن يكون صاحب ولايةٍ حينئذ.

وعليه، فجهة البحث هنا تكمن في أنه هل الأمومة تقتضي عدم القيمومة أم لا؟

---

(١) المكاسب ٣: ٥٤٦.

(٢) ولاية الأب خارجةٌ عن الأصل الأولي؛ انطلاقاً من ثبوت أدلّة خاصة عليها، وبحثنا هنا يقع بعد إثبات هذه الولاية له.

وأخذاً بعين الاعتبار التوضيحات المتقدمة نرى أن للأمّ ـ ضمن الشروط السالفة ـ ولايةً على الأولاد الصغار بعد وفاة الأب، وأنّ ولايتها مقدّمةٌ على ولاية الجدّ والد الأب.

من هنا، ستكون مباحثنا هنا ضمن محورين، هما:

المحور الأول: ثبوت ولاية الأمّ على الأولاد.

المحور الثاني: تقدّم ولاية الأمّ على ولاية الجدّ للأب.

المحور الأول: ثبوت ولاية الأمّ على الأولاد

المشهور بين الفقهاء أنه ليس للأمّ ولايةٌ على أطفالها الصغار بعد وفاة والدهم، وأنّ هذه الولاية عليهم ثابتةٌ للجدّ والد الأب؛ لكي يتحمّل مسؤولية هؤلاء الصغار.

يقول الإمام الخميني في تحرير الوسيلة: «ولاية التصرّف في مال الطفل والنظر في مصالحه وشؤونه لأبيه وجدّه لأبيه، ومع فقدهما للقيّم من أحدهما، وهو الذي أوصى أحدُهما بأن يكون ناظراً في أمره، ومع فقده للحاكم الشرعي، وأمّا الأم، والجدّ للأم، والأخ، فضلاً عن سائر الأقارب، فلا ولاية لهم عليه، نعم، الظاهر ثبوتها ـ مع فقد الحاكم ـ للمؤمنين مع وصف العدالة على الأحوط»[(١)].

وينقل صاحب الجواهر عن كتاب التذكرة للعلامة الحلي، وكتاب مجمع الفائدة والبرهان للمحقّق الأردبيلي الإجماعَ على هذا القول، معتبراً الدليل على ذلك هو النصوص المستفيضة في أموال الصغار، والروايات المتواترة في مسألة الزواج وأخذ إذن الأولياء، وكذلك النصوص الواردة في أموال اليتيم، ومبحث الوصية كذلك[(٢)].

وكما أسلفنا مطلع هذه الدراسة، فإننا نعتقد بأنّ الولاية على الصغار ترجع ـ بعد موت الأب ـ للأم، وأنّها تتقدم على ولاية الجدّ والد الأب.

---

(١) تحرير الوسيلة ٢: ١٢، مسألة: ٥.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ١٠١.

ونتعرض هنا بالتفصيل لأدلّة إثبات ولاية الأم، والذي نراه أنّ هناك ثلاثة أدلّة تُثبت ولايتها وهي:

أـ عمومات ولاية المؤمنين.

ب ـ الآيات الخاصّة بأموال اليتيم.

ج ـ الروايات.

و هذا شرح وافٍ لهذه الأدلّة:

الدليل الأول: عمومات ولاية المؤمنين

طائفة العمومات التي يُستدلّ بها على إثبات ولاية عدول المؤمنين، مثل الآيات والروايات الدالّة على الأمر بالعدل والإحسان والخير والفعل المعروف، فإنها كما تشمل الأب، كذلك تشمل الأم أيضاً، مثل قوله تعالى: ﴿**وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُواْ الخَيْرَاتِ**﴾ (البقرة: ١٤٨)، وقوله: ﴿**وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الخَيْرَاتِ**﴾ (آل عمران: ١١٤)، وقوله: ﴿.. **أُوْلَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ**... ﴾ (المؤمنون: ٦١)، وقوله: ﴿.. **إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً** ﴾ (الأنبياء: ٩٠)، وقوله: ﴿**وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ (آل عمران: ١٣٣)، وقوله: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ**...﴾ (النحل: ٩٠)، وقوله: ﴿.. **وَتَعَاوَنُواْ عَلَى البرِّ وَالتَّقْوَى**..﴾ (المائدة: ٢).

وعلى هذا المنوال، بعض الآيات الداعية إلى الإحسان مثل: ﴿**إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ**﴾ (الإسراء: ٧)، و﴿.. **لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ**..﴾ (النحل: ٣٠).

وهناك روايات عدّة تحثّ على فعل الخير والمعروف، مثل ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: «كلّ معروف صدقة»[1]، وما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام: «أهل المعروف في الدنيا هم

(١) المجلسي، بحار الأنوار ٧٢: ١٨، ح ٥.

أهل المعروف في الآخرة؛ لأنّهم في الآخرة ترجع لهم الحسنات، فيجودون بها على أهل المعاصي»[١].

وقد استدلّ الشيخ الأنصاري ببعض هذه الآيات وبمضمون بعض هذه الروايات أيضاً[٢].

وهذه العمومات والمطلقات تشمل الأم أيضاً؛ فإنّ سلوك الأمّ الأمينة المدبّرة، الهادفة برعاية أولادها إلى القيام بما يقوم به جدّهم والد أبيهم من احتضانهم وحمايتهم وحفظهم، وحفظ أموالهم وأبدانهم وحقوقهم.. هذا السلوك منها مصداقٌ للبرّ والإحسان والمعروف.

الدليل الثاني: آيات مال اليتيم

تتعرّض ثلاث آياتٍ في القرآن الكريم لتولّي أموال اليتامى، تتقارب اثنتان منها في المضمون، ومن ميزات هذه الآيات عموميّتها وشمولها للأمّ وغيرها، وهي:

١ـ ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُواْ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُواْ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

٢ـ ﴿.. وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٠).

وقد جاء في الرواية أنه عندما نزلت ﴿وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ أخرج المتولّون لشؤون اليتامى مَنْ عندهم منهم من بيوتهم وجاؤوا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ليسألوه: ماذا يفعلون؟ عندها نزلت الآية على النبيّ تجيز ـ مع رعاية مصالح اليتامى ـ التصرّف في أموالهم دون حرج[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ١٦: ٢٩٢، الباب ٢، ح ٢٤.

(٢) الأنصاري، المكاسب: ١٥٥، رحلي.

(٣) السيوطي، الدر المنثور ١: ٢٥٥.

الدليل الثالث: الروايات الشريفة

والروايات التي يمكن بحثها في دائرة هذا الموضوع تقع ضمن طوائف عدّة:

الطائفة الأولى: نصوص جواز التصرّف في أموال اليتامى

وهناك عدّة روايات دالّة هنا، نشير ـ فعلاً ـ إلى بعضها وهو:

الرواية الأولى: صحيحة عليّ بن رئاب قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجلٍ بيني وبينه قرابة، مات وترك أولاداً صغاراً، وترك مماليك له غلماناً وجَواري، ولم يوصِ، فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد؟ وما ترى في بيعهم؟ فقال: إن كان لهم ولي يقوم بأمرهم باع عليهم ونظر لهم كان مأجوراً فيهم، قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتّخذها أم ولد؟ قال: لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيّم لهم الناظر فيما يصلحهم، وليس لهم أن يرجعوا عما صنع القيّم لهم الناظر فيما يصلحهم»[1].

وليس المراد من الوليّ في هذه الرواية الأبَ والجدّ، وإنّما كل شخصٍ يتولّى أمور اليتيم ويرعى شؤونه، فيحمل هذه المسؤولية على عاتقه، وحسب تعبير الرواية «مأجوراً»، كما أن مورد الرواية لا يرتبط بوضع الميت وصيّاً على اليتيم، أو حالة نصب القاضي قيمةً معينة، إذ لو كانت الحال كذلك لذكرت ذلك الرواية، إنما موردها حالة وفاة شخصٍ ليس عنده من يتولّى أمور أولاده من بعده، فكلمة "قيّم وولي" الواردة في الرواية تشمل الأمّ أيضاً.

وبعبارةٍ أخرى، جواب الإمام يستبطن قاعدةً عامّة، والمعيار فيها هو: «الوليّ الذي نظر لهم، والقيّم بأمرهم».

الرواية الثانية: موثقة سماعة «قال: سألته عن رجلٍ مات وله بنون وبنات صغار وكبار من غير وصية، وله خدم ومماليك وعقد، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك

---

(١) وسائل الشيعة ١٩: ٤٢١، الباب ٨٨، ح١.

الميراث؟ قال: إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كلّه فلا بأس»[1].

أما كلمة «الرجل» في هذا الحديث فتشبه سائر استعمالاتها في الروايات وفي المحاورات العرفية والقانونية، ليس فيها خصوصية، وعليه فالمعيار هو الشخص الموثوق بقدرته على التقسيم، أما كون هذا المقسم رجلاً وإلا كان خلاف الشرع، فلا حديث عنه في الرواية، فلا فرق بين «رجل ثقة» و«امرأة ثقة»، ومن الواضح أن المناط هو الوثاقة، ولا ينبغي التشكيك في الظهور العرفي المذكور والقاضي بالتعميم والشمولية، والقول باختصاص الرجل هنا بالإنسان الذكر يخالف السيرة العملية للفقهاء في استنباط الأحكام، كما أنه خلاف الظهور العرفي، بل إنه مستلزم لإيجاد فقهٍ جديد.

الرواية الثالثة: خبر إسماعيل بن سعد، قال: «**سألت الرضا**عليه السلام**، عن رجل مات** بغير وصية وترك أولاداً ذكراناً وغلماناً صغاراً، وترك جواري ومماليك، هل يستقيم أن تباع الجواري؟ قال: نعم، وعن الرجل يصحب الرجل في سفر فيحدث به حدث الموت، ولا يدرك الوصية كيف يصنع بمتاعه وله أولاد صغار وكبار، أيجوز أن يدفع متاعه ودوابه إلى ولده الأكابر أو إلى القاضي وإن كان في بلدة ليس فيها قاضٍ كيف يصنع؟ وإن كان دفع المتاع إلى الأكابر، ولم يعلم فذهب فلم يقدر على ردّه كيف يصنع؟ قال: إذا أدرك الصغار وطلبوا لم يجد بدّاً من إخراجه إلا أن يكون بأمر السلطان...»[2].

و الشيء الذي نراه في هذه الرواية هو تجويزها بيع الجواري مع رعاية مصلحة الأولاد، كائناً من كان فاعل ذلك البيع، وفي المقطع الثاني من الرواية إنما كان استثناء تدخل الحكومة عبر الإمامعليه السلام هو أنه عندما تتدخل الحكومة، فإن الإمام لا يمكنه التصادم معها، تماماً كما عندما يبيّن الحكم الواقعي إلا أنه يذكّر بأنه لا يمكن ردّ الحكم

---

(١) المصدر نفسه: ٤٢٢، الباب ٨٨، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ٤٢٢، الباب ٨٨، ح ٣.

الصادر عن ابن أبي ليلى[١].

الرواية الرابعة: صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع قال: «مات رجل من أصحابنا ولم يوصِ، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة، فصيّر عبدالحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهنّ، إذ لم يكن الميت صيّر إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي لأنهنّ فروج، قال فذكرت ذلك لأبي جعفرعليه السلام[٢] وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، ولا يوصي إلى أحد، ويخلف جواري، فيقيم القاضي رجلاً منّا فيبيعهنّ، أو قال: يقوم بذلك رجل منّا فيضعف قلبه، لأنهنّ فروج، فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: إذا كان القيّم به مثلك ومثل عبدالحميد فلا بأس»[٣].

وقد فهم بعضهم من جملة «إذا كان القيّم به مثلك ومثل عبدالحميد فلا بأس» أنّها إجازة من الإمام وجعل للحاكمية والقوامة فيحتاج إلى قرينة.

الطائفة الثانية: النصوص المفسرة لآية اموال اليتامى

قال تعالى: ﴿وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَن يَكْبَرُواْ وَمَن كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُواْ عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللّهِ حَسِيباً﴾ (النساء: ٦)

إن مفاد هذه الروايات أنه يمكن لمتولي أمور اليتامى أو الوصي عليهم أن يستفيد من أموالهم، ومن هذه الروايات:

١ـ صحيحة عبدالله بن سنان: عن أبي عبداللهعليه السلام في قول الله عزوجل:﴿ فَلْيَأْكُلْ

---

(١) المصدر نفسه: ٤٢٧، الباب ٩٢، ح٢.

(٢) الظاهر أنّ المراد بأبي جعفر الإمام الجوادعليه السلام؛ ذلك أن محمد بن إسماعيل من أصحاب الإمامين السابع والثامن، كما أنه أدرك الإمام التاسع، وأما إذا كان المراد باقر العلومعليه السلام فتكون الرواية مرسلةً، والحال أنّ الجميع عدّها صحيحة.

(٣) وسائل الشيعة ١٧ : ٣٦٣، الباب ١٦، ح ٢.

بِالْمَعْرُوفِ﴾ قال: «المعروف هو القوت، وإنما عنى الوصي أو القيم في أموالهم وما يصلحهم»[١].

و الوصي والقيم في هذه الرواية يبيّن لنا المراد من الآية، ويشمل كل وصي وكل قيم على شؤون اليتامى وأحوالهم.

٢ـ رواية أبي الصباح الكناني: عن أبي عبدالله‌عليه السلام، في قول الله عزوجل: **﴿وَمَن كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾** قال: «ذلك رجل يحبس نفسه عن المعيشة فلا بأس أن يأكل بالمعروف إذا كان يصلح لهم أموالهم، فإن كان المال قليلاً فلا يأكل منه شيئاً...»[٢].

٣ـ موثقة سماعة: عن أبي عبدالله‌عليه السلام، في قول الله عزوجل: **﴿وَمَن كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾**، قال: «و من كان يلي شيئاً لليتامى وهو محتاج ليس له ما يقيمه فهو يتقاضى أموالهم ويقوم في ضيعتهم فليأكل بقدرٍ ولا يسرف، فإن كانت ضيعتهم لا تشغله عما يعالج بنفسه فلا يرزأن من أموالهم شيئاً»[٣].

إنّ الاستفادة من أموال اليتامي، وفقاً لما بيّنته لنا هذه الروايات، لايختصّ بجماعة دون أخرى، بل هو لكلّ من له الوصاية أو أيّ سببٍ آخر يجعله متولّياً شؤون اليتامى وأموالهم.

الطائفة الثالثة: نصوص الترخيص في الاقتراض من أموال اليتامى

و هناك روايات عدّة تدلّ على هذا الموضوع، ومنها هذا الحديث: محمّد بن يعقوب، عن أبي على الأشعري، عن محمد بن عبدالجبار، عن صفوان بن يحيي، عن منصور بن حازم، عن أبي عبدالله‌عليه السلام، في رجل ولِي مال يتيمٍ أيستقرض منه؟ فقال: «إنّ علي بن الحسين‌عليه السلام قد كان يستقرض من أموال أيتامٍ كانوا في حجره، فلا بأس بذلك»[٤].

(١) المصدر نفسه: ٢٥٠، الباب ٧٢، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٥١، الباب ٧٢، ح٣.

(٣) المصدر نفسه، الباب ٧٢، ح٤.

(٤) المصدر نفسه: ٢٥٩، الباب ٧٦، ح١.

و حاصل هذه الأدلّة الثلاثة أنّ الأم لها ولاية على أولادها الصغار مثل الجدّ والد الأب، وسائر الأقارب أيضاً، وأنّ تصرّفاتها في أموالهم وشؤونهم الحقوقية، وما شابه ذلك تقع نافذةً.

والآن، حان الوقت لكي ننظر في كيفيّة تقدّم ولاية الأم على ولاية الجدّ للأب وسائر الأقارب؟ وما هو الدليل الذي يُثبت ذلك؟ هذا ما سنتحدّث عنه في المحور الثاني، إن شاء الله تعالى.

المحور الثاني: تقدّم ولاية الأم على ولاية الجدّ للأب

ما ثبت حتى الآن كان مبدأ ثبوت ولاية الأم بعد الرجوع إلى عمومات الأدلة، إلا أنّ هذه الأدلّة إنما توفّر مناخ ولاية الأم وتقتضي ذلك، لكنّ الكلام في تقدّم هذه الولاية على ولاية الآخرين الثابتة لهم أيضاً، والمشهور تقدّم ولاية الجدّ للأب على غيرها من الولايات، وقد استُند في ذلك إلى أدلّة خاصة مقابل الأدلّة العامة، وهذا ما أثبت عندهم تقدّم هذه الولاية على الآخرين.

و رغم أنّه من الممكن أن تكون هناك مناقشات تطال الأدلّة العامة، إلا أن المهمّ لديهم هو الاستناد إلى الأدلّة الخاصة، وعليه فلا بدّ لنا ـ أولاً ـ من تحليل هذه الأدلة، ثم استعراض الشواهد والقرائن على اختصاص الولاية بالأم بعد تقدّمها على أي ولايةٍ أخرى بعد موت الأب؛ وبناءً عليه، نشرع في هذا المحور ـ أولاً ـ بنقد أدلّة ولاية الجدّ، ثمّ نعقبها باستعراض ما يشهد لتقدّم ولاية الأم.

نقد نظريّة تقدّم ولاية الجدّ على ولاية الأم

وفي مقابل الأدلّة والشواهد المتقدّمة، استند مشهور الفقهاء؛ لإثبات ولاية الجد ونفي ولاية الأم، إلى دليلين: أحدهما الروايات، وثانيهما الإجماع، ونحاول هنا درس هذين الدليلين وفحصهما.

الدليل الأول: الروايات

والروايات التي اعتمد عليها المشهور على ثلاث طوائف، ترتبط اثنتان منها بباب النكاح، فيما ترتبط الثالثة بمسائل الوصية.

الطائفة الأولى: نصوص ولاية الأب والجد في زواج البنت الباكرة الرشيدة

والمراد بهذه الروايات ما دلّ على لزوم أخذ إجازة الأب والجد في زواج البنت البالغة الرشيدة، من قبيل ما عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أحدهماعليهما السلام قال: «إذا زوّج الرجل ابنة إبنه فهو جائز على ابنه، ولابنه أيضاً أن يزوّجها، فقلت: فإن هوى أبوها رجلاً وجدّها رجلاً؟ فقال: الجدّ أولى بنكاحها»[1].

إلا أنّ هذه الروايات لا ارتباط لها بمسألتنا هنا؛ ذلك أنّ بحثنا مرتبط بالصغير، وهذه الروايات تتحدّث عن زواج البنت البالغة الرشيدة، وعلى فرض ثبوت مفادها[2] فهي دالّة على نحو ولايةٍ خاصة تعبدية منحصرة في موردها، هذا فضلاً عن أنّ هذه المسألة قد وقعت محلاً للخلاف والاختلاف، سواء على صعيد الروايات أو على صعيد الفتاوى والآراء الفقهية، ولهذا يقول الشهيد الثاني: إنّ هذه المسألة من المسائل المشكلة، والخروج منها عملٌ صعب وعسير[3].

الطائفة الثانية: نصوص تزويج الأب والجد للبنت الصغيرة

وقد أعطيت في هذه الروايات الرخصة للأب والجدّ في تزويج البنت غير البالغة مثل: «عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن عبدالله بن

---

(١) المصدر نفسه ٢٠: ٢٨٩، الباب ١١، ح١، وهناك روايات أخرى دالّة على هذا المضمون، مثل: وسائل الشيعة ٢٠: ٢٧٣، ح١،٢،٥، وص ٢٨٤، ح٢،٧،٨، وص ٢٨٩، ح٢ـ٨.

(٢) الذي نراه عدم ولاية الأب على البنت البالغة الرشيدة في عقد الزواج الدائم.

(٣) مسالك الأفهام ٧: ١٢٠.

الصلت، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجارية الصغيرة يزوّجها أبوها، لها أمر إذا بلغت؟ قال: لا، ليس لها مع أبيها أمر»[1].

والاستدلال بهذه الروايات مخدوش أيضاً؛ وذلك:

أولاً: في تمام هذه الروايات جرى السؤال عن أبٍ يزوّج ولده الصغير (ذكراً أو أنثى) فما هو الحكم؟ والإمام عليه السلام يجيب: إنه لا مانع من ذلك، فهل يمكن أن يكون ذلك دليلاً على عدم وجود مثل هذا الحقّ للأم، إنّ الإمام عليه السلام يجيب على مقتضى سؤال السائل، وبعبارةٍ أخرى: إنّ الروايات المذكورة قاصرة عن الشمول لمثل الأمّ إلا أنه لا دلالة لها على خلاف ذلك فيها، أي على نفي ولاية الأم.

إنّ هذه الأسئلة إنما انبثقت من العرف والثقافة اللتين كانتا رائجتين في ذلك الزمان؛ حيث لم يكن متعارفاً تزويج الأمهات لبناتهنّ، وبعبارة أخرى: إنّ سلطة الرجل آنذاك لم تكن لتسمح بتدخّل الأمهات في هذا الموضوع، بل كان يدير تمام أمور الحياة الرجالُ فقط، بحيث لم يكن للنساء من دورٍ في هذا المضمار، ولم يكن الحال كعصرنا الحاضر تبدي المرأة رأيها فيه، بل ويمكنها أن تغدو ـ مع ذلك ـ محامياً أو وزيراً أو طبيباً.

وبناءً عليه، فعدم وجود سؤال عن حقٍّ من هذا النوع للأم إنما نشأ من عدم الابتلاء وعدم الحاجة من الناحية التاريخية، ولا يعبّر بمجرّده عن دليلٍ لإلغاء هذا الحقّ للأم، وإثباتُ شيء لا ينفي ما عداه، كما أنه لا مفهوم له بالضرورة.

ثانياً: إنّ هذه الروايات نفسها ليست ذات لونٍ واحد بل لها معارض، ومفاد

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٧٦، الباب ٦، ح٣، وهناك روايات أخرى أيضاً تحمل المضمون نفسه مثل: وسائل الشيعة ٢٠: ٢٧٥، الباب ٦، ح١، وص ٢٧٧، ح٧، ٨، وص ٢٧٨، ح٩.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه الرواية وأمثالها وإن استخدمت كلمة «أبوها» إلا أن المحدّثين والفقهاء استفادوا منها العموم، وعلى هذا الأساس عَنون صاحب وسائل الشيعة البابَ الذي أدرج فيه هذه الروايات كما يلي: «باب ثبوت الولاية للأب والجدّ للأب خاصّة مع وجود الأب لا غيرهما على البنت غير البالغة الرشيدة، وكذا الصبي»، فانظر: وسائل الشيعة ٢٠: ٢٧٥.

الروايات المعارضة أن عقد الولي نافذٌ على نحو الجواز على الصغيرة بعد البلوغ، بحيث إنّ للبنت بعد البلوغ حقّ الفسخ، وهذا ما ينافي مدلول الرواية السابقة والحاكم بلزوم هذا العقد بعد البلوغ.

روى يزيد الكنّاس: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: متى يجوز للأب أن يزوّج ابنته ولا يستأمرها؟ قال: إذا جازت تسع سنين، فإن زوّجها قبل التسع سنين، كان الخيار لها إذا بلغت تسع سنين، قلت: فإن زوّجها أبوها ولم تبلغ تسع سنين فبلغها ذلك فسكنت ولم تأب ذلك، أيجوز عليها؟ قال: ليس يجوز عليها رضاً في نفسها، ولا يجوز لها تأبٍّ ولا سخط في نفسها حتى تستكمل تسع سنين، وإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتأبّي، وجاز عليها بعد ذلك وإن لم تكن أدركت مدرك النساء، قلت: أفتقام عليها الحدود تؤخذ بها، وهي في تلك الحال وإنما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء..»[١].

ثالثاً: في واحدةٍ من هذه الروايات أضيف على الأب تعبير «الولي»، وهو ما لا اختصاص له بالأب، فإذا ما كانت الأم متولّيةً شؤون الابن فستكون مشمولةً لإطلاق هذه الرواية.

روى علي بن يقطين: «سألت أبا الحسن عليه السلام: أتُزوّج الجارية وهي بنت ثلاث سنين أو يزوّج الغلام وهو ابن ثلاث سنين، وما أدنى حدّ ذلك الذي يزوّجان فيه، فإذا بلغت الجارية فلم ترض، فما حالها؟ قال: لا بأس بذلك إذ رضي أبوها أو وليّها»[٢].

رابعاً: إنّ مفاد هذه الروايات إثبات حقّ الوالد في تزويج ولده الصغير، ولا يشمل حقوقاً أخرى مثل حقّ الطلاق، وقد صرّحت رواية محمد بن مسلم بعدم الولاية على الطلاق، فعنه: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصبي يزوّج الصبيّة، قال: إن كان أبواهما

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٧٨، الباب ٦، ح٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٧، الباب ٦، ح ٧، والباب ٨، ح ٢.

اللذان زوّجاهما فنعم جائز، ولكن لهما الخيار إذا أدركا، فإن رضيا بعد ذلك فإن المهر على الأب، قلت له: فهل يجوز طلاق الأب على ابنه في صغره؟ قال: لا»[١].

وبناءً عليه، لو فرضنا دلالة هذه الرواية على عدم ولاية الأم، فإنها تشمل هذه الولاية الناقصة فقط، ولا تكون مانعاً عن ولايتها على أموال الصغير، وهي الولاية المستفادة من روايات ولاية الأب والجدّ، ومنها على أموال الصغير، ذلك أنّ تلك الولاية مختلفة عن هذه الولاية هنا.

خامساً: جاء في بعض الروايات أنّ الأخ، وكلّ متولٍّ للأمور المالية للبنت الصغيرة، له الحقّ في تزويجها؛ فعن أبي بصير، عن أبي عبداللهعليه السلام قال: «سألته عن الذي بيده عقدة النكاح؟ قال: هو الأب والأخ والرجل يوصى إليه، والذي يجوز أمره في مال المرأة، فيبتاع لها ويشتري، فأيّ هؤلاء عفا فقد جاز»[٢].

و قد جاء هذا الكلام بعينه في خبر العلاء بن رزين ومحمد بن مسلم عن الإمام الباقرعليه السلام، مع اختلافٍ في نهاية الحديث، حيث جاء في خبر العلاء ما يلي: «فأيّ هؤلاء عفا فعفوه جائز في المهر إذا عفا عنه»[٣].

سادساً: الذي يبدو لنا أن القول بالولاية المطلقة للأب والجدّ في زواج الولد الصغير قول مخدوش، نعم، ولايتهما ثابتةٌ في الجملة، لكن ذلك ليس على نحو الحقّ الكلّي.

الطائفة الثالثة: نصوص الوصية

وهي مجموعةٌ من الروايات الواردة متفرّقةً في ثنايا أبواب كتاب الوصايا، ويحتوي مضمونها ما كان من قبيل خبر محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن

---

(١) المصدر نفسه ٢٠: ٢٧٨، الباب ٦، ح ٨.

(٢) المصدر نفسه ٢٠: ٢٨٣، الباب ٨، ح ٤.

(٣) المصدر نفسه ٢٠: ٢٨٣، الباب ٨، ح ٥.

الحسين، عن محمد بن عيسى، عمّن رواه، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في رجلٍ مات وأوصى إلى رجلٍ وله ابن صغير، فأدرك الغلام وذهب إلى الوصي، وقال له: ردّ عليّ مالي لأتزوّج، فأبى عليه، فذهب حتى زنى، فقال: يلزم ثلثي إثم زنا هذا الرجل ذلك الوصيُّ الذي منعه المال ولم يعطه فكان يتزوج»[1].

تحدّثنا هذه الرواية عن شخصٍ أوصى بأمواله لصغاره، ووضع عليهم وصيّاً، ولم يرد في أيٍّ من الأسئلة أن المرأة قد أوصت مثل ذلك، مما يدلّ على أنه لو أوصت المرأة في أمور أولادها الصغار وجعلت عليهم وصيّاً لن يكون لوصيّتها أثر، وليس لها مثل هذه الولاية.

إلا أن الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات ضعيفٌ للغاية؛ ذلك أنه من الواضح أنّ مثل هذا النوع من الروايات جاء في مقام السؤال والجواب وبيان حرمة تخلّف الوصي عن إعطاء الصغير أمواله بعد بلوغه ورشده ولم ترد في مقام بيان مؤثرية وصيّة الرجل، حتى يقال: حيث لم يرد فيها حديثٌ عن المرأة فإذاً لا ولاية لها على الصغير.

وشاهد ما ندّعيه هو ذيل الرواية؛ حيث كان عدم دفع الوصي الأموال سبباً في وقوع الشاب في الذنب والمعصية، والرسالة الأساسية التي تؤكّد عليها الرواية هي أداء الأمانة من جانب الوصي، دون أن يكون هناك أيّ اهتمام بأمر الموصي، وإذا ما جاء في الرواية حديثٌ عن الرجل فلا خصوصية له؛ ذلك أن النساء في ذلك الزمان لم تكن لديهنّ أموالٌ حتى يوصين بها، أو لا أقلّ من أن هذا الأمر لم يكن شائعاً أو متداولاً.

وعلى أيّة حال، فالمتفاهم العرفي من هذا النوع من الروايات التي يدور موضوعها حول الوصي والوصاية هو عدم وجود خصوصية للرجل، والفقه علا بل اعتلا بهذا اللون من التعميمات والاستظهارات، ومن الواضح أن الفهم العرفي في المحاورات اليومية وفي لغة القانون من أفضل الأدلّة والحجج على هذا التعميم، تماماً كما هو

(١) المصدر نفسه ١٩: ٣٧٠، الباب ٤٦، ح١.

الأصل على الاشتراك إلا أن يقوم دليلٌ على خلافه.

هذا، مضافاً إلى ورود تعبير «الوصي» في بعض الروايات مما يفيد العمومية أيضاً، مثل هذا الحديث عن محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن سعد بن إسماعيل، عن أبيه، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن وصيّ أيتامٍ يدرك أيتامه، فيعرض عليهم أن يأخذوا الذي لهم، فيأبون عليه، كيف يصنع؟ قال: يردّ عليهم ويكرههم عليه»[1].

والمؤيد لثبوت ولاية المرأة جوازُ كونها وصياً، الأمر المطابق للأصول والقواعد الفقهية، وهو ما تدلّ عليه أيضاً رواية علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلٍ أوصى إلى امرأةٍ وشرك في الوصيّة معها صبيّه؟ فقال: يجوز ذلك وتمضي المرأة الوصية، ولا تنتظر بلوغ الصبي، فإذا بلغ الصبي فليس له أن لا يرضى إلا ما كان من تبديلٍ أو تغيير، فإن له أن يردّه إلى ما أوصى به الميت»[2].

ووجه التأييد أن الوصاية على الصغار نحوُ ولايةٍ عليهم، غايته أنّها ليست ولايةً قهرية، ومن المعلوم أن القهرية وعدمها لا تأثير لهما في قابلية الولاية وإمكانها، بل إنها بنفسها معلولة لهذه القابلية ومتفرّعة عنها.

روايات مرفوضة في باب الوصايا

والذي يبعث على الأسف والاستغراب، ولا يمكن قبوله بأيّ وجهٍ من الوجوه وجود ثلاث روايات واردة في باب الوصية يمكن أن يثار فيها احتمال الدسّ والجعل والنوايا السيئة، إنّ مفاد هذه الروايات هو بيان مصاديق السفهاء في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ**...﴾ (النساء: ٥)، وأنّها شارب الخمر، والمرأة، وأنّهما لا يصلحان ليكونا وصيّين.

---

(١) المصدر نفسه ١٩: ٣٧١، الباب ٤٧، ح١

(٢) المصدر نفسه ١٩: ٣٧٥، كتاب الوصايا، الباب ٥٠، ح ٢.

وهذه الروايات هي:

١ـ خبر العياشي: وفي رواية عبدالله بن سنان قال: «لا تؤتوها شرّاب الخمر والنساء»[(١)].

٢ـ والمضمون عينه يُنسب إلى الإمام الباقر عليه السلام في روايةٍ أخرى: «سئل أبو جعفر عليه السلام عن قول الله عزوجل: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ...﴾، قال: لا تؤتوها شرّاب الخمر ولا النساء، ثم قال: وأيّ سفيهٍ أسفه من شارب الخمر»[(٢)].

٣ـ موثقة السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «المرأة لا يوصى إليها؛ لأنّ الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تُؤْتُواْ السُّفَهَاء أَمْوَالَكُمُ...﴾»[(٣)].

إنّ مفاد هذه الروايات مخالفٌ للأصول القرآنية والسنّتية والعقليّة المسلّمة؛ ولهذا لا يمكن الأخذ بها حتى لو كان بعضها صحيحاً من حيث السند، فهل يمكن القول بأن تمام النساء من السفهاء؟! هل يمكن نسبة ذلك إلى النسوة العظيمات جميعهنّ في تاريخ الأديان، وتاريخ الإسلام، وتاريخ الثورة الإسلامية في إيران؟!

والذي يبدو لنا أن احتمال جعل هذه الروايات ودسّها واردٌ جداً حتى يقال: إن القدر المسلّم والمتيقن من ﴿أَمْوَالَكُمُ﴾ هو أموال بيت المال، من هنا لا يمكن إعطاء فدك لفاطمة الزهراء عليها السلام أو مع كلّ هذه العلاقة التي تربط الإمام علياً عليه السلام بالسيدة الزهراء عليها السلام، ومع كل هذه المكانة التي يحظيانها عند بعضهما البعض، نسبوا هذا الكلام إلى علي عليه السلام، لقد وضعوا هذه الروايات حتي يقلّلوا من اعتبار نسوةٍ عظيمات، مثل السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام والسيدة زينب الكبرى عليها السلام، فيصطنعون بذلك حجّةً لهم.

هل يمكن، واعتماداً على الجمع المحلّى بالألف واللام، استفادة العموم للقول بأن تمام النساء ـ والعياذ بالله ـ هنّ من مصاديق السفهاء، وفي مصافّ شرّاب الخمر؟! إنّ

---

(١) المصدر نفسه: ٣٦٩، الباب ٤٥، ح ١١.

(٢) المصدر نفسه، الباب ٤٥، ح٩.

(٣) المصدر نفسه: ٣٧٩، الباب ٥٣، ح١.

منشأ هذا الوضع والجعل ليس سوى العداوة لأهل البيت عليهم السلام والسيدة الزهراء عليها السلام، ومن الواضح أنّ ما جاء في نهج البلاغة لأمير المؤمنين عليه السلام أيضاً حول نقصان عقل النساء وإيمانهنّ ليس صحيحاً، بل لابد من طرحه عرض الجدار، أو ردّ علمه إلى أهله وهم المعصومون ـ صلوات الله عليهم أجمعين ـ ذلك أنه من المسلّم أنّ مفاد هذه النصوص مخالفٌ للقرآن والقواعد؛ إذ كيف يمكن أن يأمر الله النساء بترك الصلاة في بعض الأوقات فيتركنها امتثالاً لأمره وإطاعةً لمطالبه ثم يكون ذلك موجباً لنقص إيمانهنّ!؟ أفهل طاعة الأوامر الإلهية توجب نقصان الدين والإيمان؟!

الدليل الثاني: الإجماع

المستند الثاني للمشهور هو الإجماع، بل قد ذكر الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان ما نصّه: «ولا نجد دليلاً غيره صريحاً»[1]، كما يدّعي العلامة الحلي في كتاب «تذكرة الفقهاء» الإجماعَ، فيقول: «الولاية في مال المجنون والطفل للأب والجدّ له وإن علا، ولا ولاية للأم إجماعاً، إلا من بعض الشافعية، بل إذا فقد الأب والجد وإن علا، كانت الولاية لوصيّ أحدهما إن وجد، فإن لم يوجد كانت الولاية للحاكم يتولاها بنفسه أو يوليها أمينه»[2].

إلا أنّ هذا الإجماع يواجه جملةً من الملاحظات الجادّة:

أولاً: لا نلاحظ وجود هذا الإجماع في مصادر القدماء ومصنّفاتهم، كالانتصار للسيد المرتضى، والخلاف للشيخ الطوسي، وغنية النـزوع لابن زهرة، بل لا نجده حتى عند المتأخرين حسب الظاهر إلا ما جاء في كتاب التذكرة، وإلا فلا أثر له حتى في مثل كتاب جواهر الكلام للنجفي، والذي يستعرض ـ عادةً ـ موارد نقل الإجماع، إلا ما نقله عن التذكرة ومجمع الفائدة والبرهان، مع أنه لو كان غيرهما فلا يكتفي بهما، ومن

---

(١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٢٣١.

(٢) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ١٤: ٢٤٣.

الواضح أنه لا يمكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع المنقول، بل إنه لا يفيد الظن ـ ولو النوعي ـ بوجود هذه الفتاوى بين الأصحاب جميعهم، وادّعاء حصول الظنّ النوعي هنا ـ وهو مناط حجية خبر الثقة ـ في غاية الصعوبة.

ثانياً: كيف يمكن الركون إلى مثل هذا النقل مع أنّ صاحب الجواهر نفسه يقول: «فظاهر جملةٍ من العبارات المعدّدة للأولياء، عدم الولاية حينئذٍ لأحد، بل هو صريح المحكي عن ابن إدريس»[1].

وعليه، فظاهر بعض الكلمات الواقعة في سياق تعداد الأولياء عدم الولاية لغير هؤلاء الأربعة، ومنهم الأمّهات، لا كلّ عبارات الأصحاب.

ثالثاً: إنّ عمدة هذه الكلمات ما جاء في كتب المتأخرين، ولا أثر لها في مصنّفات القدماء، من هنا لاحظنا خلوّ الكتب الفقهية المجموعة في سلسلة «الجوامع الفقهية»، وهي السلسلة التي تحوي متون الروايات، وقد طرحت هذه المسألة فقط في النهاية للشيخ الطوسي، والوسيلة لابن حمزة.

قال في «النهاية»: «لا يجوز التصرّف في أموال اليتامى، إلا لمن كان ولياً لهم أو وصيّاً قد أذن له في التصرف في أموالهم، فمن كان ولياً يقوم بأمرهم، وبجمع أموالهم، وبسدّ خلاتهم، وجمع غلاتهم، ومراعاة مواشيهم، جاز له حينئذٍ أن يأخذ من أموالهم قدر كفايته وحاجته من غير إسرافٍ ولا تفريط»[2].

وجاء في كتاب الوسيلة: «لا يجوز التصرّف في مال اليتيم، إلا لأحد ثلاثة: أوّلهم الولي وهو الجدّ، ثم الوصي وهو الذي ينصبه أبوه، ثم الحاكم إذا لم يكن له جدّ ولا وصي، أو كانا غير ثقة»[3].

رابعاً: لم يوضح في النهاية ـ وهو متقدّم زمناً على الوسيلة، وعباراته عادةً متون

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٢٦: ١٠٢.

(٢) النهاية: ٣٦١.

(٣) الوسيلة: ٢٧٩.

روايات ـ معنى الولي، ولم يحصره بالأب أو الجدّ له، ومعنى ذلك أن إطلاقه يشمل كل ولي تثبت ولايته، وقد تقدّم سابقاً أن المرأة / الأم لها ولاية.

خامساً: لا ظهور في عبارة الجواهر للإجماع؛ وذلك أنّه قال: لم أعثر على خلاف، ولو حصل له إحراز للاتفاق لذكر الإجماع، لا عدم الخلاف.

سادساً: لو سلّمنا وجود الإجماع المنقول هنا، ورأينا نقله دليلاً على اتفاق آراء الأصحاب، لا يكون حجة أيضاً، وذلك أنه مع وجود الروايات المذكورة سابقاً نحتمل جداً أن مستند المجمعين كان هذه الروايات، فيغدو الإجماع مدركياً، لا دليلاً مستقلاً.

نظريّة تقدّم ولاية الأم على ولاية الجدّ للأب، الأدلّة والشواهد

ما توصّلنا إليه وأثبتناه حتى الآن في مسألة ولاية الأم بعد وفاة الأب هو أن عموم الأدلة يعطي للأم ولايةً على صغارها، كما أنّ الأدلّة الأخرى المُقامة على اختصاص الولاية بالجدّ دون ولايةٍ للأم قد بانت غير تامّة، فقد واجهت بعض الإشكالات التي تسقطها عن صلاحية الاستناد إليها. والآن، إذا ذهب شخصٌ إلى أن الولاية بعد موت الأب منحصرة بالأم ولا تصل إلى غيرها، بمن في ذلك الجدّ، فلا بد له من دليلٍ يقيمه أو قرينة وشاهدٍ يذكره، وهذا هو محطّ حديثنا في هذه المرحلة من البحث، وهو أنه ما دامت ولاية الأم ـ ثبوتاً ـ قد مُنحت لها بالأدلّة العامة المتقدّمة، وفرضنا قدرتها على تحمّل هذه المسؤولية، أي تحلّيها بالأمانة والتدبير، فإن عموم قوله تعالى: ﴿.. **وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**.. ﴾ (الأنفال: ٧٥)، سيكون حجّةً ودليلاً محكماً ومتقناً على تقدّم الأم، حيث إن قرابتها ورحميّتها أقرب لأولادها من قرابة الجدّ أو غيره.

وما قيل من أن الآية خاصة بمسألة الإرث ـ وسببه غلبة الاستناد إليها في بابه ـ ليس بصحيح ولا بتام؛ ذلك أن متعلّق الآية عام، وغير مختصّ، وتخصيصه بالإرث خلاف الظاهر، بل هو نوعٌ من التفسير بالرأي، كما أنّ الاعتبارات والمناسبات العقلائية

والدينية تصلح شاهداً على هذا التقدّم لصالح الأم.

وشرح هذين الشاهدين كما يلي:

١. المناسبات والاعتبارات العقلائية

لا شك في أن العقلاء والعرف الإنساني يرجّحون الأم الأمينة المدبّرة لمتابعة شؤون أولادها على غيرها، إن محبّة الأم وإرادتها خيراً بأبنائها وقرابتها الشديدة من الأولاد أكثر من أيّ طبقةٍ من طبقات الأقارب عدا الأب، فإذا ما وضعنا الأم مع الجدّ للأب أو أيّ واحدٍ من الأقارب في رتبةٍ واحدة، فمن الطبيعي أن يرى العقل الجمعي للبشر والثقافة الإنسانية الأمَّ أليق بذلك وأجدر.

٢. الاهتمام الديني بعواطف الأم وأحاسيسها

تؤيّد النصوص الدينية ـ الكتاب والسنّة ـ وبأشكال مختلفة احترام عواطف الأم وأحاسيسها، فيشرح القرآن الكريم معاناة الأمهات في فترات الحمل ووضع الجنين فيقول: ﴿**وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً..**﴾ (الأحقاف: ١٥)، وفي العديد من الآيات يوصي الله تعالى بالآباء والأمهات، جاعلاً إيّاها عقب وصيّته بعبادته، قال تعالى: ﴿**وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً..**﴾ (العنكبوت: ٨)، ﴿**وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ..**﴾ (لقمان: ١٤)، ﴿**وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُواْ إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً..**﴾ (الإسراء: ٢٣)، ﴿**وَاعْبُدُواْ اللهَ وَلَا تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً..**﴾ (النساء: ٣٦)، ﴿**..لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللهَ وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً..**﴾ (البقرة:٨٣).

وفي الكثير من الروايات الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام يوصى الأولاد بالإحسان إلى أمّهم، مثل ما جاء في الكافي عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله! من أبرّ؟ قال: أمّك، قال: ثم من؟ قال: أمّك، قال: ثم من؟ قال: أمّك، قال: ثم من؟ قال: أباك»[1].

---

(١) الكافي ٢: ١٥٩، ح٩.

ويذهب الشهيد الأول إلى أنه لو نادى الأب على الابن في صلاته المندوبة يمكن للابن أن لا يجيب والده، ويمضي ليتمّ صلاته، أما لو نادت الأمّ ولدها وهو في صلاةٍ مستحبّة، استحبّ له قطع الصلاة وإجابة أمّه[1].

إن مثل هذه النماذج كثيرٌ جداً في النصوص الدينية وفي الفقه الإسلامي أيضاً، ويستفاد من مجموعها أن الشريعة الإسلامية أولت أهميةً وعنايةً خاصة بعواطف الأم ومشاعرها، وهذا ما يتحقق في مسألتنا هنا عبر تقديم الأم، واعتبارها أسبق من الجدّ.

وإذا لم يقتنع بعضُهم بمثل هذه الشواهد والقرائن، ولم يستفد منها تقدّم الأمّ في الولاية على الجدّ، فإنّ العمومات التي تقدّمت في المحور الأول تثبت ولاية الأم إلى جانب الجد وسائر الأقارب، وأيّ منهم يقدم على أمرٍ ما يكون تصرّفه نافذاً، نعم لو استلزم من ذلك الهرج والمرج وحلول الفوضى، أمكن للدولة منح هذا الحق لواحد بعينه تخصّه به، لا يشاركه فيه غيره.

استخلاص النتائج ولملمة المعطيات

وخلاصة القول: إن العمومات والمطلقات القرآنية والحديثية تثبت للأم ولايةً على أولادها، وما اشتهر من تخصيص هذه العمومات وتقييد هذه المطلقات بخصوص الجدّ للأب تبيّن أنه ليس عليه دليلٌ تام، ولا يمكن إعطاء رأي فقهي على أساسه، ووفقاً لعدم تمامية أدلّة التخصيص والتقييد، تصل النوبة إلى الشواهد والقرائن التي ترجّح ولاية الأم.

وعليه، فالإفتاء بولاية الأم وتقدّمها على ولاية الجدّ، مطابقٌ للقواعد والمناهج الفقهية.

---

(١) القواعد والفوائد ٢: ٤٨.

إرث الزوجة من الرجل
عند انحصار الوارث بها
دراسة علمية استدلاليّة

المقدمة

ثمّة في القانون المدني (الإيراني) مادّة تتعلّق بإرث الزوج والزوجة، يوافقها رأي مشهور فقهاء الشيعة، جاء في هذه المادة: «عندما لا يكون هناك وارث آخر غير الزوج أو الزوجة، يأخذ الزوج تمام تركة زوجته المتوفاة، أما المرأة فتأخذ ـ في هذه الحال ـ نصيبها، فيما تظلّ بقية تركة الزوج محكومةً بحكم المال الذي لا وارث له»[1].

وبمجرّد ملاحظة هذه المادّة القانونية، يسارع إلى الذهن سؤالٌ عن سبب هذا الاختلاف وعدم المساواة في الحكم؟ فإذا كنّا نمنح الزوج ـ عندما يكون هو الوارث الوحيد لزوجته ـ مازاد على سهمه من الإرث، فلماذا لا يُتخذ هذا الإجراء نفسه في حقّ الزوجة، فتأخذ بدورها تمام الإرث الذي بناه زوجها بمساعدتها ووقوفها إلى جانبه، بل يظلّ محكوماً بحكم المال الذي لا وارث له؟

لا نجد جواباً مقنعاً للإنسان الباحث عن العدالة يسكته ويهدّؤه، من هنا، يضطرّ الفقيه الذي يرى الإسلام قائماً على العدالة، والعدالة قائمة عليه، أن يتّجه ناحية مستند

(١) المادة: ٩٤٩، من القانون المدني الإيراني.

هذا الحكم، فهل مستنده حكم الشرع، والشريعة هي التي أرادت ذلك، وهناك مصالح دقيقة وعميقة رصدت له، أم أن منشأ هذا الحكم استنباط فريق من الفقهاء امتزج بحكم الشرع فأنتج هذا الحكم المذكور؟ وإذا ما كان مستند هذا الحكم مجرّد اجتهاد فقهي فمن الضروري حينئذ تغييره وتبديله.

من الواضح أنه لا يمكن للفقيه أو الحقوقي أن يطلق العنان لنفسه في السعي وراء العدالة، بل لابد أن تكون مُثُلُه العليا متبلورةً داخل نظامه الفقهي أو الحقوقي، وأغلب القواعد المتصلة بالإرث صريحة في أنه لا توجد إمكانية لإجراء تعديلات فيها على أساس من المصالح، وليس هناك فقيه يكرّ ويفرّ في هذا الباب.

أما ما بعثنا على أن لا نعرض عن البحث في هذا الموضوع، فهو المدارك والمستندات التي اعتُمدت هنا، والتي نراها بحاجة إلى إعادة قراءة ودراسة فقهية معمّقة، رغم أنّ إعادة قراءة مثل هذه الأحكام يحتاج إلى أن نشير إلى بعض النقاط اللازمة:

النقطة الأولى: لا شك في أنّ رأي الفقيه وفتواه إنما يكون حجةً عقليةً وشرعية على من اتّبعه على نحو اللزوم والوجوب.

النقطة الثانية: لا ريب في ضرورة شكر وتقدير التراث العظيم الذي تركه لنا الفقهاء السابقون ـ قدس الله أسرارهم ـ كما وتقدير الجهود المضنية التي بذلوها في سبيل حفظ الدين والفقه وصيانتهما فـ «الفضل لمن سبق».

النقطة الثالثة: لابد من التمييز بين رأي الفقيه وبين الشريعة الواقعية، وهذه ضرورة لازمة؛ إذ بدونها لا يمكن القيام بأيّ تغيير في النظام الفقهي، وكذا الحقوقي، بمعنى أنه ما دام هذا التصوّر راسخاً في الأذهان، مهيمناً عليها، أي اعتقاد التطابق والتماهي بين الشريعة والسنّة من جهة وفتوى الفقيه من جهة ثانية، فسوف تظلّ الشريعة الحقيقيّة رهينةً ومنحصرة بفتوى الفقيه، فتكون أيّ مخالفة ـ نظريّة أو عملية ـ له مخالفةً لأحكام الله تبارك وتعالى، ومن ثم ستكون أيّ محاولة مغايرة في هذا المجال تعدّياً على حريم لا يجوز التعدّي عنه، وهذا ما سيفقدنا أيّ قدرة على الإصلاح أو التغيير في الفقه

الإسلامي، بل سيعني ذلك انسداد باب الاجتهاد أو موت البحث والتحقيق، والختم على الفقه بختم النهاية، وتعطيل الحوزات العلمية ـ صانها الله من الحدثان ـ والحال أنه لابد لنا أن نقرّ بأنّ قسماً كبيراً من المصادر الشرعية قد اختلط بمرور الأيام بفتاوى الفقهاء السابقين، حتى صارت إعادة قراءتها أمراً معضلاً ومشكلاً، وصارت الأحكام الناتجة عن الاستنباطات العقلية والأفكار الخاصّة بالفقهاء وقيمهم ومفاهيمهم لمدّة زمنية طويلة مزيجاً مع الشرع، مما جعل مخالفتها مخالفةً له، لا مخالفةً لنظرٍ ورأي وفتوى.

النقطة الرابعة: إنّ الحركة داخل النظام الفقهي، ومراعاة المصادر والموازين الاجتهادية الصحيحة، مع الإقرار بالاجتهاد الحراكي الحيّ مع الزمان والعصر، من ضرورات العصر ومتطلّباته؛ ذلك أن المناخات الجديدة والتحوّلات الحديثة صارت بحاجة إلى اجتهاد يقبل بتأثير عنصري الزمان والمكان، وتأثيرهما يحتاج بدوره إلى معرفة بالاجتماع والمجتمع، والإقرار بتأثيرات الفتاوى اجتماعياً على حياة الناس، وهو ما يمكنه أن يقدّم إجابات عديدة جداً للمشكلات المستجدّة، وهي المشكلات التي يؤدّي أخذها بعين الاعتبار إلى بث روح جديدة في الفقه، وفتح أفق جديد له، أمّا تجاهل ذلك كلّه فلن يجرّ سوى إلى التخلّف عن الحركة المتواصلة الدؤوبة للمجتمع كلّه.

جولة في النظريات واستعراض لمستنداتها

عندما ينحصر وارث الميّت بأحد شخصين: إما الزوج أو الإمام عليه السلام، فهناك أقوال عدّة للفقهاء هي:

القول الأول: حرمان الإمام من الإرث، وردّ ما فضل أو زاد عن الفرض إلى أحد الزوجين، تحت عنوان «الردّ»، بلا فرق في ذلك بين زمان حضور الإمام المعصوم عليه السلام وغيبته.

ومن جملة الشواهد على هذه النظرية الرواية الصحيحة الواردة عن أبي بصير، والتي جاء فيها: عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: رجلٌ مات وترك امرأته، قال: «المال لها»

قلت: امرأة ماتت وتركت زوجها، قال: «المال له»[1].

ومن القائلين بهذه النظرية الشيخُ المفيد في كتاب «المقنعة»؛ حيث ذكر في هذا المجال: «إذا لم يُوجَد مع الأزواج قريبٌ ولا سببٌ للميت ردّ باقي التركة على الأزواج»[2].

القول الثاني: إنّ ما زاد على فرض الزوجين يرجع إلى الإمام عليه السلام؛ بلا فرق في ذلك بين زمان الحضور والغيبة.

ومستند هذه النظرية: الأصل، وظاهر الآية، ورواية جميل بن درّاج عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «لا يكون الردّ على زوج ولا زوجة»[3].

ولا تنسب هذه النظرية إلى فقيهٍ بعينه، إلاّ أنّ العلامة الحلّي في كتاب «قواعد الأحكام» ذكر كلمة: «قيل» لدى سرد هذه النظرية؛ ممّا يدلّ على أنه لا يلغي احتمال وجود قائل بها ولا يستبعده[4]، وفي كتاب الإيضاح جاء التعبير: «عن بعض أصحابنا: أنه يكون الباقي للإمام»، ممّا يؤيّد من جانبه وجود قائل به[5]، ومنشأ هذا الكلام جملة لسلاّر بن عبدالعزيز في كتاب «المراسم العلوية»[6]، مع أن صاحب مفتاح الكرامة ردّ احتمال وجود قائل مصرّح بهذا الرأي، وذلك لدى قوله: «لم أقف عليه مصرّحاً به لأحد من الأصحاب»[7].

القول الثالث: إذا كان شريك الإمام عليه السلام هو الزوج فتعطى إليه التركة بتمامها، بلا فرق في ذلك بين زمان الحضور والغيبة، أما إذا كانت الزوجة فإن الزائد عن فرضها

(١) التهذيب ٩: ٢٩٥، ح١٠٥٦؛ والاستبصار ٤: ١٥، ح٥٦٨.

(٢) المقنعة: ٦٩١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٦: ١٩٩، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٣، ح٨.

(٤) قواعد الأحكام ٣: ٣٥٧.

(٥) إيضاح الفوائد ٤: ٢٣٧.

(٦) المراسم العلوية: ٢٢٢.

(٧) مفتاح الكرامة ٨: ١٨٠.

يكون للإمام عليه السلام بلا فرق في ذلك ـ أيضاً ـ بين حضور الإمام عليه السلام وغيبته.

والمستند لهذه النظرية ـ إضافةً إلى الإجماع المحكيّ عن السرائر، والانتصار، والتنقيح[١] ـ مجموعة من الروايات، ينقل أكثرَها أبو بصير[٢]، وهذه هي النظرية المشهورة بين الفقهاء.

القول الرابع: إن الزوجة ترث تمام ما زاد على فرضها في هذه الحال، في زمان الغيبة، أمّا في عصر الحضور فلا ترث ذلك، على خلاف الحال مع الزوج، فهو يرث مطلقاً تمام المال.

ومستند هذه النظرية الجمعُ بين الأخبار التي دلّ بعضها على حرمان الزوجة من إرث باقي التركة، فيما دلّ بعضها الآخر على إرثها ذلك.

ومن جملة أنصار هذه النظرية: الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه[٣]، والعلامة الحلي في تحرير الأحكام الشرعية[٤]، وإرشاد الأذهان[٥]، والشهيد الأول في اللمعة[٦]، وكذا ما حكي عن المحقق الثاني، أنه قوّى هذا الرأي في حاشية النافع[٧].

ويمكن القول ـ بناءً على ما تقدم ـ : إنّ هناك ثلاثة اتجاهات ترتبط بموضوع إرث الزوجة مازاد على فرضها، وهو الموضوع الرئيس للبحث هنا، وهذه الاتجاهات هي:

١ ـ الإنكار. ٢ ـ القبول. ٣ ـ القبول أو الرفض المحدودين.

الاتجاه الأوّل (الإنكار): أي عدم قبول إرث الزوجة لما زاد عن فرضها، بل نعطي ذلك للإمام وبيت المال.

---

(١) المصدر نفسه: ١٨١.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٦، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٣، ٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٩٢.

(٤) تحرير الأحكام ٥: ٣٩.

(٥) إرشاد الأذهان ٢: ١٢٥.

(٦) اللمعة الدمشقية: ٢٢٥.

(٧) مفتاح الكرامة ٨: ١٨٢.

الاتجاه الثاني (القبول): أي القبول بإرثها، كالرجل الذي لا وارث للزوجة غيره، فتأخذ ما زاد على الفرض، فلا اختلاف هنا بين الرجل والمرأة.

الاتجاه الثالث (الإنكار والقبول المحدودان): بمعنى أننا لا نقبل إرثها لباقي التركة بالمطلق، كما لا نرفضه بالمطلق، وإنما نقول بإرثها في عصر الغيبة كالرجل، فتملك التركة بتمامها، أما في عصر الحضور فلا تملك إلا فرضها، ويكون الزائد للإمامعليه السلام.

مقدّمات لاستعراض الرأي المختار

وبعد بيان الأقوال المختلفة والقائلين بها، وذكر بعض أدلّتهم، نشرع في ذكر القول المختار مستدلّين عليه، لكن قبل ذلك، لابدّ من الإشارة إلى بعض الأمور وهي:

الأمر الأوّل: إن القول الثالث، أي ردّ ما زاد عن فرض الزوج للزوج، وما زاد عن فرض المرأة للإمامعليه السلام في زماني الحضور والغيبة، هو النظرية المشهورة التي اعتمد عليها القانون المدني (الإيراني) في باب الميراث؛ فقد جاء في المادّة رقم: ٩٤٩ من القانون المدني، في ميراث الزوج والزوجة ما نصّه: «في صورة عدم وجود أيّ وارث آخر غير الزوج أو الزوجة، يأخذ الزوج تمام تركة الزوجة المتوفاة، أما الزوجة، فلا تأخذ إلا نصيبها، فيما يصبح الباقي من تركة الزوج بحكم مال من لا وارث له، فيتبع المادة رقم: ٨٦٦».

وفي المادة رقم: ٨٦٦ جاء: «في صورة انعدام الوارث، يرجع أمر تركة المتوفى إلى الحاكم».

الأمر الثاني: إن القسم الأول من القول الثالث، أي النظرية المشهورة، يؤكّد على ردّ ما زاد على فرض الزوج إليه، وهو المنصوص عليه في القانون (الإيراني) أيضاً، هذا القسم مشترك بين القول الثاني والثالث والرابع، وهو مقبول لا ترد أيّة ملاحظة على أدلّته، بل قد ادّعى كلّ من الشيخ المفيد في الإعلام[1]، وتلميذه السيد المرتضى في

---

(١) الإعلام (ضمن مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٥٥.

الانتصار[١]، وتلميذه الشيخ الطوسي في الاستبصار[٢]، والإيجاز[٣]، وكذا ابن زهرة في الغنية[٤]، وابن إدريس الحلي في السرائر[٥].. ادعوا الإجماع عليه.

الأمر الثالث: طبقاً لما جاء في القرآن الكريم حول سهام الإرث، وفرض كلٍّ من الزوج والزوجة من تركة الآخر، يستحقّ الزوج من زوجته نصف تركتها على تقدير عدم وجود ولد لها، أما على تقدير وجود ولد لها فيكون له الربع من تركتها، وفي المقابل تستحقّ الزوجة ـ على تقدير عدم وجود ولد للزوج ـ ربع تركته، أما على تقدير وجود ولد، فيكون لها الثمن حينئذ.

ولا شكَّ في وضوح ما تفيده الآية وصراحته، ولا مجال لتغييره في النظام الحقوقي الإسلامي، وما ندرسه هنا فعلاً إنما هو مسألة ردّ ما زاد على فرض الزوجة إليها على تقدير عدم وجود أيّ وارث نسبي أو سببي غيرها.

النظرية المختارة، تساوي الزوج والزوجة في الإرث في صورة الانحصار

والنظرية المختارة لنا من بين الأقوال الأربعة السابقة هي القول الأول، أي أننا نميل إلى الاتجاه الذي يأخذ بتساوي الرجل والمرأة، أي أنه في صورة انحصار الورثة بأحد الزوجين فإن الزائد على الفرض يعطى لهما تحت عنوان «الردّ»، وبناءً على ما نذهب إليه، نرى أن هذا الرأي هو أقوى الآراء وأقربها للواقع، وعلى تقدير عدم القبول بهذا الرأي نضع القول الرابع في الدرجة التالية، وهو الرأي القائل باستحقاق الزوجة الزائد عن فرضها في زمان غيبة الإمامعليه السلام.

---

(١) الانتصار: ٥٨٤.

(٢) الاستبصار ٤: ١٤٩.

(٣) الإيجاز (ضمن الرسائل العشر): ٢٧١.

(٤) غنية النزوع ١: ٣٣٢.

(٥) السرائر ٣: ٢٨٤.

أدلّة النظرية المختارة

ومستندنا في ذلك روايةٌ صحيحة رواها الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في التهذيب والاستبصار، عن أبي بصير، عن الإمام الصادقعليه السلام جاء فيها: عن أبي عبداللهعليه السلام قال: قلت له: رجلٌ مات وترك امرأته، قال: «المال لها» قلت: امرأةٌ ماتت وتركت زوجها، قال: «المال له»[١].

وقد جاء في «كتاب من لا يحضره الفقيه» نظير هذه الرواية بسندٍ موثق عن أبي بصير[٢]، وسبب تعبيرنا عنها بالموثقة وجود أبان بن عثمان في سندها، حيث اعتبره الكشّي من أصحاب الإجماع[٣]، منسوباً ـ في الوقت عينه ـ إليه القول بالوقف أو الفطحية أو الناووسية.

نعم، الرواية الموثقة الواردة في «الفقيه» تختلف اختلافاً طفيفاً عمّا جاء في التهذيب والاستبصار، وذلك على مستوى التقديم والتأخير بين حكم الرجل والمرأة، وكذا في التعابير التي استخدمت، ففي رواية «الفقيه» جاء في مورد إرث الرجل ـ الذي لا يرث زوجته غيره ـ بعد كلمة «المال» كلمة «كلّه»، وهي من أدوات التوكيد.

وموثقة أبي بصير هي: عن أبي عبداللهعليه السلام، في امرأة ماتت وتركت زوجها، قال: «المال كلّه له» قلت: الرجل يموت ويترك امرأته، قال: «المال لها».

مناقشة المقدّس الأردبيلي لأدلّة النظرية المعتمدة

ويناقش المحقق الأردبيلي في الاستدلال هنا بصحيحة أبي بصير من ناحيتي: السند والدلالة؛ فيقول: «ويمكن أن يقال: صحّة رواية أبي بصير غير ظاهرة؛ لاشتراكه، ووجود أبان في طريق (الفقيه)، وفي طريق (التهذيب) و (الاستبصار) و (الكافي) ابن

---

(١) التهذيب ٩: ٢٩٥، ح١٠٥٦؛ والاستبصار ٤: ١٥، ح٥٦٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٩٢، ح٦٦٧.

(٣) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٤٤١.

مسكان ـ المشترك ـ ومحمد بن عيسى، ولهم في أبان وابن عيسى كلام.

وكذا دلالتها على كون جميع المال لها غير ظاهرة، وإن أمكن دفع هذه الأمور بالظاهر، ولكن في مقام المعارضة وإخراج القرآن عن ظاهره بمثله مشكل، ويمكن حملها على كون الزيادة عن ربعها عطيّةً منه عليه السلام لها»[١].

وقفة نقديّة مع مناقشة المقدّس الأردبيلي قدس سره

وقبل الجواب عن كلام المقدّس الأردبيلي، نرى ضرورة الإشارة إلى ترجمة أبي بصير، الوارد في سند الرواية هنا في هذا الباب.

ترجمة أبي بصير

أبو بصير ـ كما جاء في كتاب مفتاح الكرامة[٢] ـ رجلٌ مشترك بين عبدالله بن محمد الأسدي، وليث بن البختري ـ وهما من الثقات ـ ويوسف بن الحارث ـ وهو من الضعاف ـ ويحيى بن القاسم، وهو مردّد بين الضعيف والثقة.

إلاّ أنه مع وجود بعض القرائن والشواهد، يمكن تمييز أبي بصير الثقة عن الضعيف، مثل نقل جماعة منهم ابن مسكان، وقد عدّ النجاشي ذلك من الشواهد على أنّ المراد بأبي بصير ليث البختري أبو بصير المرادي المعدود من الثقات[٣].

وفي «جامع الرواة» عدّ من هذه الجماعة أبان بن عثمان الذي ينقل الرواية عن ليث بن البختري[٤].

كما أن نقل بعض الرواة، مثل ابن أبي عمير، ويونس بن عبدالرحمن، وعبدالله بن المغيرة ـ وهم طبقاً لنقل الكشي من أصحاب الإمامين: الكاظم والرضا عليهما السلام وكذا من

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٣٥.

(٢) مفتاح الكرامة ٨: ١٧٩.

(٣) رجال النجاشي: ٣٢١.

(٤) جامع الرواة ٢: ٣٩٥.

أصحاب الإجماع[١] ـ ووجود رواياته في الكتب الأربعة المعتمدة، شاهد آخر على أن المراد بأبي بصير في هذه الروايات هو الثقة؛ ذلك أن هؤلاء الأجلاء أصحاب شأن أرفع من الرواية عن شخص ضعيف أو مجهول.

وهكذا ما قاله صاحب «مستند الشيعة» من اشتراك أبي بصير بين الثقة وغيره في الروايات التي تروى عن غير الإمام الصادقعليه السلام، لا ما يروى عنه[٢].

أما انتقادات الأردبيلي على سند الحديث، فلابدّ من القول فيها:

أولاً: إن الأسماء المشتركة في أسانيد الأحاديث تُحمل على الفرد الغالب العادل، والانصراف إلى الفرد الكامل أمرٌ متعارفٌ وشائع.

ثانياً: إن نقل ابن مسكان في هذا الحديث عن أبي بصير شاهدٌ على أنَّ أبا بصير في هذه الرواية هو ليث المرادي الثقة المطمأنّ به.

أما حديثه عن ظهور آية الإرث ـ ومراده منها الآية الثانية عشرة من سورة النساء، والتي جاء فيها: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ..**﴾ ـ فنعلّق عليه:

أولاً: إن الآية الشريفة في مقام بيان سهم الزوجين في صورة وجود الولد أو فقدانه، وليست ناظرةً أساساً إلى مسألة الردّ، وما زاد على السهمين، أما مسألة عدم الردّ فهي مستفادة من الروايات، وكذلك الحال في تعيين الفرض للبنت، والأب، والأم،

---

(١) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ٣٢٢، الرقم: ١٠٥٠.

هذا وأصحاب الإجماع اصطلاح مأخوذ من كلام الكشي، حيث ذكر في رجاله عدداً من رجال الحديث، معتبراً أن أصحابنا الإمامية أجمعوا على تصحيح ما يصحّ عنهم، وعليه فبلوغ السند إليهم صحيحاً يوجب الحكم باعتبار الرواية وصحّتها، قال: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء».

(٢) أحمد النراقي، مستند الشيعة ١٩: ٣٩٥.

والآخرين؛ فلم تقصد الآية عدم إعطاء باقي التركة لهم في صورة انحصار الوارث بهم، تماماً كما فهم ذلك منها جمهور أهل السنّة، متمسّكين بمفهوم اللقب ـ وهو أضعف المفاهيم ـ للقول بنظرية التعصيب في الإرث، فقالوا: إن الزائد يعطى للعصبة، وهي الوارث اللاحق.

ثانياً: في صورة وجود ظهور في الآية الشريفة، إلا أنّ هذا الظهور في حالة وجود وارث غير الزوجين، وكون الإمام أحد الورّاث إلى جانب أحد الزوجين حتى يكون مشمولاً لهذا الظهور، أوّل الكلام، فالإمام لا يقع في مصافّ سائر الورثة، بصريح الروايات الكثيرة: «الإمام وارث من لا وارث له»[١]؛ ذلك أنّ كلمة «لا» في هذه الأحاديث حرفٌ لنفي الجنس، وعلى أساسه يصبح معنى الحديث: كل من يموت ولا وارث لديه فالإمام هو وارثه، ومن الواضح أنّه مع وجود المرأة، بوصفها وارثاً تعيّن له فرضٌ في القرآن الكريم، لا يمكن اعتبار المتوفى ممّن لا وارث له.

ثالثاً: إذا كان إخراج الآية الشريفة عن ظهورها مشكلاً، فكيف رفع يده عن ظهور الآية في صورة كون الزوج هو الوارث الوحيد لزوجته، مادحاً الله تعالى على وصوله لهذا الرأي، وهو أن تمام سهم الإرث للرجل حينئذ، قائلاً: «والحاصل أنّ الردّ على الزوج واضحٌ، والحمد لله»[٢].

ومن الواضح، أنه لا يمكن تبرير كثرة الأخبار في خصوص ردّ ما زاد عن سهم الزوج من الإرث، ورفع اليد في المقابل عمّا يفيده ظاهر الآية الشريفة؛ ذلك أنّه لا حجية مطلقاً لمخالف القرآن.

وإذا أجيب بأن إشكال مخالفة الأخبار للقرآن يمكن الخروج عنه؛ وذلك أن النسبة بين آيات القرآن والأخبار الواردة في مورد الزوج هي نسبة العموم والخصوص المطلق، ومن الواضح أنّ الأخصّ مطلقاً لا يعدّ مخالفاً للقرآن الكريم، وعليه فسبيل حلّ هذه

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٤٨، ح٥.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٣٠.

المشكلة هنا هو الجمع بين الأخبار والآية الشريفة، وذلك عبر تخصيص الآية بالخبر.. إذا أجيب بذلك نقول: إنّ هذا الكلام يجري أيضاً فيما نحن فيه تماماً.

ومن الواضح، أنّ تعارض الرواية الصحيحة مع الروايات الدالّة على عدم جواز ردّ ما زاد عن سهم الزوجة من الإرث مطلقاً تعارضٌ ملغ لترجيح الرواية الصحيحة على تلك الروايات؛ ذلك أنّ الرواية الصحيحة مخالفة لأهل السنّة فتقدّم على تلك الروايات، كما أن التعبير الوارد في ذيل تلك الروايات ـ مبنياً على أنّ الزائد على فرض الزوجة يُعطى للإمام عليه السلام ـ لا يخالف رأي أهل السنّة القاضي بلزوم ردّ الزائد عن السهم إلى «بيت المال»، ومع عدم المخالفة لا معنى لادّعائها حتى تقع المعارضة مع الرواية الصحيحة السند، ذلك أنه ليس ثمّة اختلاف فاحش وواضح بين عنواني: «الإمام» و «بيت المال»، فهذان التعبيران ـ ظاهراً ـ قد استخدما في روايات كثيرة تحدّثت عن إرث السائبة، وإرث من لا وارث له، حيث جاء في بعضها تعبير «للإمام»، وفي بعضها الآخر تعبير «بيت المال»، وفي الحقيقة فإن التعبيرين يهدفان إلى أمر واحد، وهو أن يعطى المال للإمام حتى يصرفه في مصالح المسلمين، وليس ذلك سوى بيت مال المسلمين، ذلك أنه من البديهي أنه عندما يوضع مبلغ من المال لدى الإمام فلن يصرفه سوى في هذا السبيل، ومن البعيد جداً القول بتعارض الأخبار المشتملة على هذين العنوانين، سيما والعرف يجمع بينهما عبر الاشتراك في وحدة المراد، كما بيّناه قبل قليل، ومن الواضح أن جمع الأخبار بهذه الطريقة من نوع الجمع العرفي لا التبرّعي.

ومن جملة الأمور التي تؤيّد هذا الاستنتاج كلام الفقيه المقدّس المدقق المحقق الأردبيلي، فيما جاء له حول عبارة الصدوق في «الفقيه» والطوسي في «التهذيب» والشيخ المفيد أيضاً، حول إرث من لا وارث له، حيث يقول: «وكأنَّ الصدوق في الفقيه، ما فرّق بين كونه للإمام وبين كونه مال المسلمين»، ويضيف بعد عدّة أسطر قائلاً: «بل الشيخ أيضاً في التهذيب ما فرق بين كونه للإمام وبين كونه من بيت مال

المسلمين»[١].

وبعد نقله روايةً عقب هذا الكلام يقول: «لعلّ نظر الشيخ والصدوق إلى ما ذكرناه من التأويل من أنه وليّ المسلمين وبيته بيت مال المسلمين أو بيت ماالهم بيته عليه السلام، وكأنَّ ذلك مراد الشيخ المفيد أيضاً؛ حيث قال أولاً: إنه للإمام، ثم ذكر أنّه بيت مال المسلمين، فتأمل»[٢].

ومن جملة المؤيّدات الأخرى ما أورده الشيخ الطوسي في كتاب «الخلاف» حيث قال: «إذا خلّفت المرأة زوجها ولا وارث لها سواه، فالنصف له بالفرض، والباقي يعطى إيّاه وفي الزوجة الربع لها، بلا خلاف، والباقي لأصحابنا فيه روايتان: إحداهما مثل الزوج يردّ عليها، والأخرى الباقي لبيت المال»[٣]، ونظير هذا الكلام ما جاء لسلار الديلمي في كتاب «المراسم العلوية»[٤]، ولا ننقل عبارته لشبهها بعبارة «الخلاف».

ومن الواضح أنّ الرواية الأخرى التي تجعل ما فضل عن فرض المرأة لبيت المال هي مجموعة الروايات التي دلّت على إعطاء الباقي للإمام عليه السلام، فالردّ للإمام والردّ لبيت المال عنده واحد، فهما تعبيران لمعنى واحد، أو معنى واحد في قالب تعبيرين اثنين.

وإضافةً إلى ما تقدّم، ذكر الشيخ الطوسي في «المبسوط» ما يدلّ دلالةً واضحة على عدم الخلاف بين الشيعة والسنّة في تحويل المال الذي لا وارث له إلى الإمام الظاهر العادل، مع أنّ أهل السنّة قد عقدوا رأيهم على أنّ هذا المال يكون لبيت مال المسلمين.

يقول الطوسي: «فأمّا إذا لم يخلف أحداً فإن ميراثه للإمام، وعند المخالفين لبيت المال، على ما بيّناه، على اختلافهم أنه على جهة الفيء أو التعصيب، فإذا ثبت هذا، فإن كان الإمام ظاهراً سلّم إليه، وإن لم يكن ظاهراً حفظ له كما يحفظ سائر حقوقه، ولا

(١) المصدر نفسه ١١: ٤٦٦.

(٢) المصدر نفسه ١١: ٤٦٦ ـ ٤٦٨.

(٣) الطوسي، الخلاف ٤: ١١٦.

(٤) المراسم العلوية: ٢٢٢.

يسلّم إلى أئمة الجور مع الإمكان، فمن سلّمه مع الاختيار إلى أئمة الجور كان ضامناً، ومن قال: إنه لبيت المال يرثه جميع المسلمين، قال: إن كان إمام عدل سلّمه إليه، وإلاّ فهو بالخيار»[١].

أما لو لم نوافق على هذا الرأي، وما تقدّم من ترجيح صحيحة وموثقة أبي بصير على الروايات المعارضة لها، وقلنا بالفرق بين الردّ إلى الإمام والتحويل إلى بيت مال المسلمين، واعتبرنا تمام روايات المسألة مخالفةً لأهل السنّة، فسيغدو الرأي الرابع هو التالي من الآراء المتقدمة، أي أن الزوجة ترث في زمان الغيبة مازاد على فرضها، أما في زمان الحضور فلا ترث سوى الفرض.

النظرية البديلة، التفريق بين عصري: الحضور والغيبة

أما دليل القول الرابع، فهو أنه مقتضى الجمع بين الروايات المتعارضة في المسألة، والتي احتوت النصوص الدالّة على أن ردّ ما زاد عن الإرث إلى الإمام مختصّ بزمان الحضور، أما الروايات الدالّة على ردّ الباقي إلى الزوجة فتختصّ بزمان غيبة الإمام عليه السلام..

وسبب هذا الحمل والجمع ظهورُ أخبار الردّ إلى الإمام في الانحصار بعصر الحضور، انطلاقاً من الأمر الوارد فيها بحمل الباقي إليه عليه السلام، كما جاء في خبر ابن الصحاف[٢]، أو ورود تعبير «والدفع إلى الإمام» فيها، كما في خبر محمد بن مروان[٣]، أو استخدام كلمة «إلينا»، كما جاء في رواية محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام[٤]، أو أمر الإمام للعلوي بالتصدّق بالباقي على من يراه محتاجاً[٥]، طبقاً لما جاء في مكاتبة الإمام

---

(١) الطوسي، المبسوط ٤: ٧٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠٢، كتاب الفرائض والمواريث، أبواب ميراث الأزواج، باب ٤، ح٢.

(٣) المصدر نفسه، ح٧.

(٤) المصدر نفسه، ح٥.

(٥) المصدر نفسه، ح١.

محمد التقيعليه السلام، فإنّ ظاهر هذه الروايات أو صراحتها في الاختصاص بزمان حضور الإمامعليه السلام لا يحتاج إلى بيان.

أما الروايات الثلاث التي نقلها أبو بصير عن الإمام الباقرعليه السلام في مورد ردّ الباقي للإمامعليه السلام، فرغم ظهورها في العموم وكونها شاملةً لزماني الحضور والغيبة، إلاّ أن سياق الأخبار الأربعة المختصّة بزمان الحضور يمنع عن التمسّك بالإطلاق الموجود في هذه الروايات، كما أن شمّ السياق يقتضي هذا الاستنتاج أيضاً، ذلك أن مجموع الروايات السبع ناظر لحكم مسألة واحدة، كما أن مضمونها جميعاً واحدٌ أيضاً، بل الظاهر أنّ الروايات الثلاث روايةٌ واحدة؛ لاتّحاد الراوي والمروي عنه، والسائل والمسؤول، كما ووحدة مضمونها أيضاً، وفقط هناك خبر وهيب بن حفص هو الخبر المختلف عنها بسبب حصول التقطيع، كما أنّ في الروايتين الأخيرتين اختلافاً طفيفاً.

وبالمجموع، ومع الأخذ بعين الاعتبار سياق الروايات الأربع، لا يمكن التمسّك بإطلاق هذه الروايات الثلاث، سيما مع وحدتها؛ ذلك أنه إذا لم يكن سياق الأخبار قرينةً على تقييد هذا الإطلاق بزمان الحضور، فلا شك أنه سيحصل شك في القرينيّة، وفي هذه الحال أيضاً لا يمكن العمل بالإطلاق؛ ذلك أنّ الأخذ بالإطلاق مشروطٌ بالعلم بعدم القرينة على الخلاف، ومع عدم تمامية هذا الإطلاق نغدو مضطرّين لجعل أخبار ردّ مازاد إلى الإمام مختصةً بزمان حضورهعليه السلام، فيما نقيّد ـ في المقابل ـ الأخبار الآمرة بردّ الزائد للزوجة بعصر الغيبة.

وفي الحقيقة، فإن العلاقة بين الروايات التي تطلق ردّ ما زاد إلى الزوجة، والأخبار التي تجعل الزائد زمان الحضور للإمامعليه السلام هي علاقة المطلق والمقيد، حيث لا تعارض بين الطرفين، ويمكن ـ بالجمع العرفي وحمل المطلق على المقيد ـ رفع إشكال الجمع التبرّعي في المقام.

النظرية الرابعة وإشكالية الصيغة

وثمّة إشكال آخر حول هذا النوع من الجمع بين الروايات، ورد في كتب: السرائر[١]، والمسالك[٢]، والروضة[٣]، ومجمع الفائدة[٤]، وغيرها من المصنّفات، وهو «أن السؤال المذكور في الرواية جاء بصيغة الماضي، مما يجعل انسجامه مع حضور الإمامعليه السلام، وإمكان دفع الزائد إليه وحمله على السؤال في زمان الغيبة ـ الأمر الذي حصل بعد مائة وخمسين عاماً أخرى ـ بعيداً جداً».

وفي سياق الجواب نقول: إن سؤال شخص مثل أبي بصير ليث المرادي ـ وهو معدود في زمرة كبار الفقهاء والمحدّثين ـ عن موارد فرضية، وعن أحكام مسائل ستقع في الأزمنة اللاحقة ليس بعيداً، بل البعيد أن يحصر فقيهٌ كبير ـ مثل أبي بصير ـ سؤالاته بزمانه وزمان حضور الإمامعليه السلام.

كلام «مفتاح الكرامة» في دفع الإشكال

ولمزيد من توضيح الأمر، نقل كلام صاحب مفتاح الكرامة، حيث يقول: «قلت: هذا إفراط في الردّ، وليس مما ينبغي، والرواية في «الفقيه»[٥] بلفظ المضارع في السؤال الثاني كما عرفت، وكذا في الإيضاح[٦]، والكنز[٧]، والتنقيح[٨]، والمجمع[٩]، وغيرها، وبلفظ الماضي في السؤال الأول، وهذا التغيير يدلّ على أنّ السؤال الأول كان عن واقع

(١) السرائر ٣: ٢٤٣.
(٢) مسالك الأفهام ١٣: ٧٥.
(٣) الروضة البهية ٢: ٣٠٦.
(٤) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٣٤.
(٥) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٩٢، ح٦٦٧، باب ميراث الزوج والزوجة، ح٢.
(٦) إيضاح الفوائد ٤: ٢٣٨.
(٧) حكاه عنه في مفتاح الكرامة ٨: ١٨٣.
(٨) التنقيح الرائع ٤: ١٨٩.
(٩) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٤٣٤.

محقّق، والسؤال الثاني إنما كان على سبيل الفرض والتقدير، وإلاّ لما غيّر الأسلوب، ولما كان هذا الفرض قليل الوقوع؛ إذ ربما يمضي العصر والعصران، ولا يقع مثل هذا الفرض، أجابه عليه السلام بما لعلّه يقع بعد مائة وخمسين سنةً، وليس فيه تأخير للبيان عن وقت الحاجة؛ لفرض عدم وقوعه؛ إذ لا يستبعد أن تمضي مائة وخمسون على جماعة أو أهل بلد ولا يموت بينهم رجل لا وارث له أصلاً سوى زوجته، كما هو الشأن في العام الذي ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام، والخاصّ الذي ورد عن العسكري عليه السلام، أليس قد قالوا فيه وجوهاً من التأويل؟ أحدها: أن من روى العام ومن نقله عنه في هذه المدّة الطويلة التي تزيد على المائة وخمسين سنة قد علم الإمام عليه السلام أنّه لم يكلّف به، كما إذا كان العامّ في الزكاة وهم فقراء، أو في الجهاد وهم كهول، أو العامّ لم يقع حتى يرد خاصّه، ولذا قال القاضي: «إن علمنا به كنّا قد عوّلنا على خبر واحد لا تعضده قرينة، ولم يرمه بعدم الدلالة»[1]، فإن قلت: من استبعد لعلّه بنى ذلك على أن الرواية بصيغة الماضي، قلت: أوّل من تأوّله، رواه بصيغة المضارع، كما عرفت أنه على تقدير الماضي أيضاً ليس ممّا يقال فيه ما قد قيل؛ إذ الماضي أقرب شيء إلى إرادة الفرض والتقدير فيه»[2].

ولعل نظر القائلين بالجمع بين الأخبار بالتفصيل بين زمانها بهذا الوجه الذي ذكرناه، وهو جمعٌ مقبول، بل إن كلمات العلامة الحلي والمحقق الثاني، والتي ذهبت إلى ضرورة أن يكون الجمع بين الأخبار جمعاً عرفياً، واضحة فيما ألمحنا إليه.

ومن الواضح أن الجمع العرفي بين الروايات، والتفصيل بين زمان الحضور وزمان الغيبة بغير السبيل الذي سلكناه وبيّناه، ليس سوى جمع تبرعي.

نتيجة البحث

الأقرب القول بردّ ما زاد على فرض المرأة من الإرث في زماني: الحضور والغيبة إليها ـ كما هو الرأي المختار للشيخ المفيد رحمه الله ـ نظراً لصحيحة أبي بصير التي لم يُعثر

---

(١) المهذب ٢: ١٤٢.

(٢) مفتاح الكرامة ٨: ١٨٣.

على معارض لها.

إلاّ أنه وعلى أيّ صورة، وسواء قبلنا رأي الشيخ المفيد المتقدّم أو أخذنا برأي الصدوق القائل بردّ الزائد على الفرض إليها في خصوص زمان الغيبة.. فإن ردّ ما زاد إليها في صورة الانحصار هو الرأي المنسجم مع العدالة، والأقرب للاحتياط.

إرث غير المسلم من المسلم

أطروحة جديدة

مقدّمة

تحدّث الله تعالى في القرآن الكريم عن نوعين من الكرامة الإنسانية: الكرامة الذاتية ؛ والكرامة المكتسبة ، أما الكرامة الذاتية فقد جاء الحديث عنها في سورة الإسراء ، قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلا﴾ (الإسراء: ٧٠)؛ أما الكرامة المكتسبة فجاء الحديث عنها في سورة الحجرات حين قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

إنّ الله تعالى عالم خبير حقاً في الأبعاد الإنسانية والاجتماعية المختلفة، ليس يشابهه أحد في خبرته ، وعليه فالملاك الذي وضعه للكرامة حيث كان ناشئاً من العلم والخبرة فهو مطابق للواقع والحقيقة، على خلاف الامتيازات الأخرى، مثل: التفاخر بالأنساب والأحساب، والغنى، والثروة، واللون، والعرق، والذكورة، والأنوثة، مما هو امتياز باطل ووهم مخالف للحقيقة وعبث؛ لأن منشأ هذه جميعها إنما هو الجهات المادية والدنيوية، قال سبحانه: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ

﴿الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤)[1].

والكرامة المكتسبة نتيجةٌ لسعي الإنسان في حياته، وكيفية إدارته لأعماله وأحواله مرهونة بهذه الكرامة، إلا أن الكرامة الذاتية تثبت للإنسان من حيث كونه مخلوقاً لله تعالى، وكونه خليفة الله سبحانه، ومن سجدت له الملائكة، ويملك قوى إدراكية وقدرةً على تشخيص الخير والشر، كما يتمتع بالقدرة على الاختيار والإرادة...، إن هذه جميعها ترشد إلى ارتباط الإنسان بالخالق، كما أنها توجب ـ من جهة أخرى ـ قدرته ولياقته وكرامته الذاتية بإذن من الله تعالى، ومن هنا يتمتع أفراد البشر جميعاً بهذه الكرامة وبصرف النظر عن عقائدهم وأفكارهم ومواطنيتهم وعرقهم وقوميتهم و...

ومن الطبيعي أن يكون لهذه الكرامة الذاتية لوازم وملزومات؛ أما ملزوماتها فهي مبادئ الكرامة التي تحدّثنا عنها والخصائص التي سردناها، وأما لوازمها فهي احترام العقل، والسؤال، والحرمة، والمكانة، والحقوق الطبيعية الأولية، ومسائل من هذا النوع، وبعض هذه اللوازم يرجع إلى العلاقة الحياتية ومعاشرة البشر بصرف النظر عن الاعتقادات والأفكار، ومن الطبيعي أن الله تعالى الذي منح الإنسان كرامته لاحظ هذه الكرامة عندما سنّ له التشريعات والقوانين.

ومن جملة الأمور التي لاحظها الشارع الحكيم العليم في الكرامة الإنسانية، حتى كأنه جزء لا ينفك عنها، بل يعدّ من لوازمها وذاتياتها، ويُعتبر عدم مراعاته مخالفةً لهذه الكرامة، بل احتقاراً وهتكاً لحرمة الإنسان...، هو التساوي بين البشر، وانعدام تمامَ أشكال التمييز والظلم على مختلف الصعد الحقوقية والاجتماعية والإنسانية والجزائية والسياسية والثقافية والاقتصادية و...

إن دراسة علاقات المسلمين بغيرهم في الفقه الإسلامي يفترض بها أن تخضع لقانون الكرامة الإنسانية، لا بمعنى طرح الأدلة الخاصة، وعجزها عن تخصيص هذه القاعدة القرآنية القوية المسلَّمة، التي هي بمثابة النص في المسألة، وإنما أخذ قاعدة الكرامة من

---

(١) لمزيد من الاطلاع انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان ٢١: ١٥٤.

الأصول والكليات والقواعد العامة التي لا يجوز للفقيه التغاضي عنها في اجتهاده المتصل بدراسة أحكام علاقات المسلمين بغيرهم.

إن هذا البحث يختصّ بدراسة موضوع الإرث بين المسلم وغير المسلم، وهو يأمل أن يتمكن من التقدم خطوةً في مسيرة الوصول إلى الأحكام الإلهية والوظائف الشرعية، محافظاً على المبادئ العامة الفقهية، وعلى الفقه التقليدي الجواهري وفقه الشيخ الأنصاري، الذي ركز على الاهتمام به الإمام الخميني رحمه الله.

مدخل في توضيح موضوع البحث

تعدّ مسألة الإرث والتوارث بين المسلم والكافر من موضوعات الفقه الإسلامي، وقد بحثت هذه المسألة في الكتب الفقهية عند المذاهب الإسلامية جميعها بشكل موسّع وبالغ الاهتمام، ولابدّ لنا أن نعرف أن نظريات المذاهب الفقهية هنا غير متحدة، بل بينها اختلاف، فبعض أبعاد هذا الموضوع اتفق عليه تمام فقهاء المسلمين، وقد اختلفوا في بعض الأبعاد الأخرى التي شهدت خلافاً فقهياً.

يذهب فقهاء المذاهب الإسلامية كافة، أعم من الشيعة وأهل السنّة، إلى أن الكافر لا يرث من المسلم، لكنهم لا يتفقون على إرث المسلم من الكافر، فجمهور فقهاء أهل السنّة يعتقدون أن المسلم لا يرث من الكافر، أما مشهور فقهاء الشيعة فيذهبون إلى إرثه منه، بل إلى منع المسلم لسائر الورثة الكفار من الإرث من الكافر الميت أيضاً، بمعنى أنه لو توفي كافر وله وارث مسلم واحد وعدة ورثة كفار كان تمام تركته ملكاً بالإرث للمسلم الواحد.

من هنا ـ وقبل تشريح أبعاد هذه المسألة ـ من المناسب الإشارة إلى نظريات فقهاء المذاهب الإسلامية في هذا المجال:

١. آراء فقهاء الإمامية

يقول الشيخ الصدوق في «المقنع»: «واعلم أنه لا يتوارث أهل ملّتين، والمسلم يرث

الكافر، والكافر لا يرث المسلم، ولو أن رجلاً ترك ابناً مسلماً وابناً ذمياً لكان الميراث للابن المسلم»[1].

ويقول الشيخ المفيد في كتاب «المقنعة»: «ويرث أهل الإسلام بالنسب والسبب أهلَ الكفر والإسلام، ولا يرث كافرٌ مسلماً على حال؛ فإن ترك اليهودي أو النصراني أو المجوسي ابناً مسلماً وابناً على ملّته، فميراثه عند آل محمدﷺ لابنه المسلم دون الكافر»[2].

ويقول السيد المرتضى في كتاب «مسائل الناصريات»: «نحن نرث المشركين ونحجبهم. هذا صحيح، وإليه يذهب أصحابنا، ونحن نقول: إنّ المسلم يرث الكافر، ولا يرثه الكافر، فلا توارث بين الملّتين»[3].

ويقول أبو الصلاح الحلبي في هذا الخصوص في كتاب «الكافي في الفقه»: «ولا يرث الكافر المسلم، وإن اختلف جهات كفره وقرب نسبه، ويرث المسلم الكافر، وإن بَعُدَ نَسَبُهُ، كابن خال مسلم لموروث مسلم، أو (كذا) كافر له ولد كافر بيهودية أو نصرانية أو جبر أو تشبيه أو جحد نبوة أو إمامة، ميراثه لابن خاله المسلم دون ولده الكافر»[4].

ويقول ابن حمزة في «الوسيلة»: «المسلم يرث الكافر، ولا يرثه الكافر»[5].

ويقول المحقّق الحلي في كتاب «شرائع الإسلام»: «والكفر المانع: هو ما يخرج به معتقده عن سمة الإسلام؛ فلا يرث ذمي ولا حربي ولا مرتد مسلماً، ويرث المسلم الكافر، أصلياً أو مرتداً. ولو مات كافر وله ورثة كفار ووارث مسلم كان ميراثه للمسلم ـ ولو كان مولى نعمة أو ضامن جريرة ـ دون الكافر وإن قرب، ولو لم يخلف

---

(١) المقنع: ٥٠٢.

(٢) المقنعة: ٧٠٠.

(٣) الناصريات: ٤٢١، المسألة السابعة والتسعون والمائة.

(٤) الكافي في الفقه: ٣٧٤.

(٥) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٣٩٤.

الكافر مسلماً ورثه الكافر إذا كان أصلياً»[١].

ويقول ابن سعيد في «الجامع للشرائع»: «والكفار يتوارثون وإن اختلفت مللهم، والمسلمون يتوارثون وإن اختلفوا في الآراء، وإن ترك الكافر ولداً كافراً، وابن أخ، وابن أخت مسلمين، فالثلث لابن الأخت، والثلثان لابن الأخ، دون الولد»[٢].

ويقول الشهيد الأول في «الدروس»: «وثانيها: الكفر؛ فلا يرث الكافر المسلم وإن قرب، حتى أن ضامن الجريرة المسلم والإمام يمنعانه، ويرث المسلم الكافر، ويمنع ورثته الكفار، وإن قربوا وبعد»[٣].

وجاء في «جواهر الكلام» حول إرث المسلم من الكافر وعدم إرث الكافر من المسلم ما يلي: «فالكفر المانع عنه...، فلا يرث ذمي ولا حربي ولا مرتدّ ولا غيرهم من أصناف الكفار مسلماً، بلا خلاف فيه بين المسلمين، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه مستفيض أو متواتر كالنصوص، ولا ينعكس عندنا، بل يرث المسلم الكافر أصلياً ومرتداً؛ فإن الإسلام لم يزده إلّا علواً، كما في النصوص»[٤].

٢ ـ آراء فقهاء أهل السنّة

يقول الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤هـ) في كتاب «الأم»: «أخبرنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن علي بن الحسين، عن عمرو بن عثمان، عن أسامة بن زيد، أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم». قال الشافعي: «بهذا نقول؛ فكل من خالف دين الإسلام من أهل الكتاب ومن أهل الأوثان؛ فإن ارتدّ أحد من هؤلاء عن الإسلام لم يرثه المسلم؛ لقول رسول الله ﷺ، وقطع الله الولاية بين المسلمين والمشركين، فوافقنا بعض الناس على كل كافر إلا المرتدّ وحده، فإنه قال: ترثه

(١) شرائع الإسلام ٤: ٥.

(٢) الجامع للشرائع: ٥٠٢.

(٣) الدروس الشرعية ٢: ٣٤٤.

(٤) جواهر الكلام ٣٩: ١٥.

ورثته من المسلمين»[١].

وكتب أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي (٤٧٦هـ) في كتاب «المهذَّب» ما نصّه: «ولا يرث المسلم من الكافر، ولا الكافر من المسلم، أصلياً كان أو مرتداً؛ لما روى أسامة بن زيد(رضي الله عنه) أن رسول الله ﷺ قال: لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[٢].

وقال أحمد بن محمد بن القدوري الحنفي (٣٣٢ ـ ٤٢٨هـ) في كتاب «المختصر»: «والكفر كلّه ملّة واحدة يتوارث به أهله، ولا يرث المسلم من الكافر، ولا الكافر من المسلم، ومال المرتدّ لورثته من المسلمين، وما اكتسبه في حال ردّته فيء»[٣].

ويذكر ابن رشد المالكي (٤٥٠ ـ ٥٢٠هـ) في كتاب «بداية المجتهد» ما نصّه: «أجمع المسلمون على أنّ الكافر لا يرث المسلم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾؛ ولما ثبت من قوله ﷺ: لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم. واختلفوا في ميراث المسلم الكافر، وفي ميراث المسلم المرتد؛ فذهب جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار إلى أنه لا يرث المسلم الكافر؛ بهذا الأثر الثابت، وذهب معاذ بن جبل ومعاوية من الصحابة، وسعيد بن المسيب ومسروق من التابعين، وجماعة، إلى أن المسلم يرث الكافر»[٤].

وكتب ابن قدامة الحنبلي (٥٤١ ـ ٦٢٠هـ) في كتاب «المقنع» ما يلي: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم، إلا أن يسلم قبل قسم الميراث؛ فيرثه». كما يكتب في «الكافي» يقول: «ويمنع الميراث ثلاثة أشياء: اختلاف الدين؛ فلا يرث مسلم كافراً، ولا كافر مسلماً، بحال؛ لما روى أسامة بن زيد عن النبي ﷺ أنه قال: لا يرث الكافر

---

(١) الأم ٤: ٨٩.

(٢) المجموع شرح المهذب ١٨: ٢٠٧.

(٣) اللباب في شرح الكتاب على المختصر ٤: ١٩٧.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ٢٨٧.

المسلم، ولا المسلم الكافر»[١].

والذي يظهر لنا باستعراض الآراء والمواقف في هذا الموضوع أن هناك ثلاث مسائل:

١ ـ عدم إرث الكافر من المسلم، وهذا متفق عليه بين المذاهب الإسلامية.

٢ ـ إرث المسلم من الكافر، وهو ما يذهب إليه فقهاء الإمامية.

٣ ـ مانعية المسلم عن إرث الورثة الكفار؛ وهذا ما يذهب إليه أيضاً فقهاء الإمامية.

إن دراستنا الفقهية في هذا البحث سوف تدلّل على أن عدم إرث الكافر من المسلم له معنى خاص؛ أي إنه لا يشمل مطلق غير المسلم، وبعبارة أخرى: الكافر عنوان أخص من عنوان غير المسلم ومطلقه، كما أن مانعية المسلم من إرث الورثة الكفار تحتوي هذا المعنى أيضاً. ولكي نحلّل نظريتنا المختارة هنا، ونمارس النقد والتفكيك للنظريات الأخرى المعروفة في فقه الإمامية، نظّمنا هذه الرسالة في أربعة فصول:

الفصل الأوّل: الأسس والمبادئ النظرية.

الفصل الثاني: عدم إرث غير المسلم من المسلم.

الفصل الثالث: إرث المسلم من غير المسلم، وحجبه للورثة غير المسلمين.

الفصل الرابع: النظرية المختارة.

الفصل الأوّل: الأسس والمبادئ النظرية

ندرس في هذا الفصل بعض الأسس والمبادئ النظرية التي يمكنها أن تشكّل خلفيات مسبقة للأبحاث الفقهية الآتية، ومن بين هذه المبادئ مسألتان هامتان:

إحداهما: الأصل الأولي في مسألة توارث المسلم والكافر؛ وثانيتهما: تحليل معنى الكافر نفسه.

---

(١) الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل: ٥٦٢.

١ ـ الأصل الأولي في توارث المسلم والكافر

تقتضي إطلاقات أدلة الإرث في الكتاب والسنّة أن أيّ وارث يرث مورِّثه، بدون أيّ دخل للدين والعقيدة في هذا الأمر، وأحد هذه الإطلاقات هو الآية الشريفة القائلة: ﴿وَأُوْلُوا الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾ (الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦)، ولا يخفى أن هذه الآية، مثل الروايات الواردة تحتها وسائر الروايات المشابهة، تعدّ أساساً تحتياً لقضية التوارث من ناحية الوارثين، وهي من الآيات الرئيسة في قوانين الإرث، ولا يمكن العثور في الفقه الإمامي على أيّ مورد يخالف هذه الآية أو هذا الأصل الأساسي الإلهي والقرآني، بمعنى أن يكون الوارث غير الأقرب مقدّماً ـ بالضرورة ـ على الوارث الأقرب، وهو ما يعبّر عنه في كلمات الفقهاء ـ بوصفه تعبيراً آخر عن مضمون الآية ـ بقاعدة الأقربية.

ومن الأدلّة الأخرى التي يدل إطلاقها على التوارث بين أيّ وارث ومورّث ما جاء في الحديث: عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، وعلي بن ابراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن القاسم بن محمد الإصبهاني، عن سليمان بن داوود المنقري، عن سفيان بن عيينة، عن أبي عبدالله عليه السلام، أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «... ومن ترك مالاً فلورثته...»[1].

٢ ـ معنى الكافر

هل المراد من الكافر في الآيات والروايات غير المسلم أو أنه مخصوص بأولئك الذين ينكرون الدين عن علم ومعرفة واطلاع؟ وبعبارة أخرى: هل الكافر هو مطلق غير المسلم، سواء كان قاصراً أم مقصّراً، أو أن تعبير الكافر يختصّ بغير المسلم عندما يكون مقصّراً؟

الذي نجده في تعبيرات الفقهاء هو المعنى العام لكلمة الكافر، بحيث يشمل القاصر والمقصّر، إلا أن الذي نراه أن الكافر في مصطلح القرآن والسنّة يختصّ بغير المسلم إذا

---

(١) الكافي ١: ٤٠٦، ح٦.

كان مقصِّراً، ولا يشمل الأفراد القاصرين. وبعبارة أخرى: يطلق الكافر فقط على خصوص الأفراد المعاندين والمنكرين، الذين يعرفون الحق وينكرونه، ويعرفون حقية الله والآيات النازلة على رسوله لكنهم ـ مع هذا اليقين ـ ينكرون الله أو آياته النازلة أو أنبياءه المرسلين من عنده؛ وعليه فالقاصرون البعيدون عن الحقيقة؛ لجهالتهم وعجزهم عن البحث، ليسوا كافرين.

وشاهدُنا على هذا الادعاء ما يلي:

١ ـ لقد جاء الوعيد بالعذاب والنار في موارد كثيرة جداً من القرآن والسنّة بحق الكافر، ومن الواضح أن القاصر غير المسلم ليس مشمولاً ـ بحكم العقل والنقل ـ للوعيد بالعذاب والنار؛ أولاً: لأن تعذيب مثل هؤلاء ظلم وخلاف للعدل، ومشمول لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ وثانياً: قد صرّح القرآن الكريم بهذا الأمر عندما قال: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**﴾ (الإسراء: ١٥).

وتجدر الإشارة إلى أن الكثير من الأصوليين استدلّ بهذه الآية على البراءة، وفهموا من تعبير «الرسول» الوارد فيها الإشارة إلى الحجة والدليل، فمع الأخذ بعين الاعتبار هذه الآية مع الآيات التي تتوعد الكافرين بالعذاب نفهم أن العذاب والعقوبة يترتبان على إبلاغ الدليل والحجة، أما من لم تصله الحجة ولا الدليل ولم يكن لديه علم بالحجة والحق فلا يطلق عليه وصف الكافر؛ إذ لو أطلق عليه هذا الوصف لصار مشمولاً للعذاب، فيما هذه الآية تصرّح بنفي العذاب دون إبلاغ الحجّة.

٢ ـ جاء في عدة روايات تعريف الكافر ضمن عدّة قيود لا تشمل سوى المقصّر، ونشير هنا إلى روايتين فقط من باب المثال:

أ ـ يقول الإمام علي عليه السلام في الخطبة الثانية من صلاة الجمعة: «... اللّهمّ عذِّب كفرة أهل الكتاب، الذين يصدّون عن سبيلك، ويجحدون آياتك، ويكذِّبون رسلك...»[١].

---

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٧٧، ح ١٢٦٢؛ وقد اعتبر العلامة المجلسي رحمه الله في روضة المتقين هذه

وفي هذا النص يدعو الإمامعليه السلام على الكفار من أهل الكتاب، لا على تمام أهل الكتاب، ثم يقوم بتوصيفهم بأنهم سدّوا الطريق إلى الله تعالى، وجحدوا بالآيات، وأنكروا وكذبوا الرسل...، إن هذه التقييدات والتوصيفات في مقام تعريف الكفار من أهل الكتاب تدلّ على أن الكافر عنوانٌ لا يطلق سوى على الجاحد، ولا يشمل الأفراد القاصرين؛ فالكفر أخصّ من عدم الإسلام، وفي إطلاق وصف الكافر هناك موضوعية للعناد مع العلم؛ لأن كلمة الجحود في اللغة تعني الإنكار عن علم، واستخدمت في ذلك. يقول الفيومي في ذيل كلمة «جَحَدَهُ»: «حقّه وبحقه (جحداً) و(جحوداً) أنكره، ولا يكون إلا على علم من الجاحد به»[١]؛ وفسّر الراغب «جحد» بما يلي: «الجحود نفي ما في القلب إثباته، وإثبات ما في القلب نفيه»[٢]؛ وجاء في المنجد: «جَحَد: جَحْداً وجحوداً: كفر به ـ كذبه ـ حقّه وبحقه أنكر مع علمه به فهو جاحد»[٣].

ب ـ رواية أبي عمرو الزبيدي، عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «قال: قلت له: أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عزّ وجلّ، قال: الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه، فمنها: كفر الجحود، والجحود على وجهين؛ والكفر بترك ما أمر الله، وكفر البراءة، وكفر النعمة؛ فأما كفر الجحود فهو الجحود بالربوبية، وهو قول من يقول: لا ربّ ولا جنّة ولا نار، وهو قول صنفين من الزنادقة، يقال لهم: الدهرية، وهم الذين يقولون: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ﴾ (الجاثية: ٢٤)، وهو دين وضعوه لأنفسهم بالاستحسان على غير تثبت منهم ولا تحقيق لشيء مما يقولون، قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنْ

الخطبة من أفضل الخطب، موصياً بالمداومة عليها، قائلاً: «وهذه الخطبة، والخطبة الكبيرة التي رواها الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أبي جعفرعليه السلام، من أحسن الخطب المروية، فينبغي المداومة عليهما». انظر: روضة المتقين ٢: ٦٠٦.

(١) المصباح المنير: ٩١.

(٢) مفردات غريب القرآن: ٨٨.

(٣) المنجد: ٧٩.

هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، أن ذلك كما يقولون. وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، يعني بتوحيد الله تعالى، فهذا أحد وجوه الكفر.

وأما الوجه الآخر من الجحود على معرفة، وهو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنه حقّ قد استقرّ عنده، وقد قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً﴾ (النمل: ١٤)، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٨٩). فهذا تفسير وجهي الجحود...»[١].

وحيث استشهد الإمام عليه السلام في هذه الرواية بآيات من القرآن الكريم فمن المناسب الإشارة هنا إلى الأبحاث التفسيرية لهذه الآيات، الأمر الذي يؤيّد مدّعانا هنا؛ فيذهب صاحب تفسير الميزان في ذيل الآية ٢٣ من سورة الجاثية: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ...﴾ إلى أن معنى الآية ـ حيث قدّم الله تعالى فيها كلمة (إلهه) على كلمة (هواه) ـ أولئك الذين ينكرون الله مع علمهم بوجوده وبلزوم عبادته، لكنهم رغم علمهم يضعون هواهم مكان الله سبحانه فيعبدونه، وهذا مؤداه أن مثل هذا الشخص يغدو كافراً بالله مع علمه به؛ لهذا استمرّت الآية بالقول: ﴿وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ...﴾، أي أنه ضلّ من جانب الله، لكن هذا الإضلال من ذات الباري تعالى إنما جاء لاتباع الكافر هوى نفسه، مع علمه بالله سبحانه ووجوب العبودية له[٢].

ونستنتج من بيان صاحب الميزان: أن الكفر يعني ـ أوّلا ـ الإنكار مع علم، وأن إضلال الكافر إنما هو ـ ثانياً ـ لعلمه بالله سبحانه، وهذا الإضلال مترتب ومستقر على علم الكافر، لا أن الله أضلّ الكافر عن علم من الله تعالى.

(١) الكافي ٢: ٣٨٩، ح ١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ١٨: ١٦٧ ـ ١٧٦.

٣ ـ الشاهد الثالث على مدعانا هو اللغة؛ لأن الكفر في اللغة بمعنى الستر؛ حيث يقول الراغب الإصفهاني في معناه: «الكفر في اللغة: ستر الشيء، ووصف الليل بالكافر لستره الأشخاص، والزارع لستره البذر في الأرض...، كفر النعمة وكفرانها سترها بترك أداء شكرها»[١]. وقد فسّر في «الصحاح» الكفر بهذا المعنى أيضاً، حيث قال: «الكافر: الليل المظلم؛ لأنه ستر كلّ شيء بظلمته، والكافر: الذي كفر درعه بثوب، أي غطّاه ولبسه فوقه، وكل شيء غطى شيئاً فقد كفره. قال ابن السكيت: ومنه سمّي الكافر؛ لأنه يستر نعم الله عليه...، والكافر: الزارع؛ لأنه يغطّي البذر بالتراب»[٢].

وكتب الفيروزآبادي في «القاموس» في معنى الكفر قائلاً: «...وكفر نعمة الله، وبها كُفوراً وكُفراناً: جحدها وسترها. وكافَرَه حقّه: جحده. والمكفَّر كمعظَّم: المجحود النعمة مع إحسانه. وكافر: جاحد لأنعم الله تعالى»[٣]. وقد نقل ابن منظور هذا الكلام من الفيروزآبادي بطوله[٤].

ومن الواضح أنه لا ستر بلا معرفة وإدراك؛ فلا يقال: ساتر إلا لمن علم بشيء ثم أنكره، أما الغافل الذي لا اطلاع له على غير المعتقدات الباطلة فلا يقال له: ساتر. وقد جاء في تعليقة كتاب «القوانين» في مبحث عدم جواز التقليد في أصول الدين ما يلي: «... بل نقول: يظهر من لفظ الكافر هو المقصّر، فيكون القاصر خلاف الظاهر، وخلاف المتبادر من هذا اللفظ؛ فيكون محكوماً بعدم إرادته منه. ووجه هذا الظهور أن الكافر مشتق من الكفر، بمعنى الستر، وهو فعل اختياري صادر عن قصد وشعور، فلابد أن يكون المراد من الكافر من يكون كفره كذلك، ولا يكون ذلك إلا كفر المقصّر لا القاصر؛ فإن كفر القاصر انكفار لا كفر، نظير الفرق بين الاستتار والستر،

---

(١) مفردات غريب القرآن: ٤٣٣.

(٢) الصحاح ١: ٦٥١.

(٣) القاموس المحيط: ٤٢٤.

(٤) لسان العرب ١٢: ١١٨.

والانجعال والجعل، والانكسار والكسر، فتدبّر»[١]. ففي هذه فعل ثلاثي استبطن القصد والشعور، على خلاف الفعل المزيد الذي ليس كذلك.

استنتاج

نستنتج من معنى الكفر والكافر في الكتاب والسنّة واللغة، الظاهر في الجحود والجاحد، والشامل لمن حصل لديه علم بحقيّة الإسلام وتمت الحجة عليه ثم أصرّ على الكفر وعلى البراءة من الإسلام وإنكاره...، نستنتج من ذلك كلّه أن غير المسلم عنوان يستوعب كل الأفراد غير المسلمين، القاصرين والمقصِّرين، أما عنوان الكفر فهو أخصّ مطلقاً من عنوان عدم الإسلام، ولا يشمل تمام غير المسلمين، بل يختص بالمقصِّرين منهم.

الفصل الثاني: عدم إرث غير المسلم من المسلم

تقدّم أن فقهاء المذاهب الإسلامية كافة يعتقدون بعدم إرث الكافر من المسلم، كما يرون أن الكافر عنوان عام يشمل القاصر والمقصّر، بل إنهم صرّحوا بأن تمام أصناف الكفار مشتركون في هذه المسألة، وقد استعرضنا آراءهم في ما سبق. أما في هذا الفصل فسوف نمارس نقداً وتحليلاً لهذه النظرية.

والظاهر أنه يمكن تقسيم أدلّة المشهور إلى ثلاث مجموعات:

الأولى: الروايات الخاصّة الشاهدة على هذا المضمون.

الثانية: الروايات العامة التي يمكن الاستناد إليها هنا.

الثالثة: الإجماعات التي ادّعيت في هذه القضية، وتم الاعتماد عليها.

ونحاول الآن دراسة هذه الأدلة على الشكل التالي:

١. الاستناد إلى الروايات الخاصّة

تقسّم الروايات الخاصة التي يمكن أن يستند إليها هنا إلى سبع مجموعات، هي:

---

(١) حديقة الأصول، تعليقة على القوانين ٢: ١٧٠.

المجموعة الأولى: نصوص منع إرث الكافر من المسلم

وتوجد بهذا المضمون ثلاث روايات، هي:

١ ـ وعنه، عن الحسن بن صالح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكافر، ويرثه، والكافر لا يحجب المسلم، ولا يرثه»[١].

٢ ـ وبإسناده عن الحسن بن علي الخزاز، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا يرث الكافر المسلم...»[٢].

٣ ـ وبإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن عبدالله بن زرارة، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «لا يتوارث أهل ملّتين يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا، إلا أن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم»[٣].

ولا يعني الكافر في هذه الروايات غير المسلم، الشامل للقاصر والمقصِّر، وإنما هو خاص ـ بقرينة الشواهد التي قدّمناها في الفصل الأوّل ـ بالمقصِّر؛ لذا لا يمكن توثيق المدّعى العام للفقهاء هنا بهذا الدليل والمدرك.

المجموعة الثانية: نصوص منع إرث المشرك من المسلم

وهنا يستدلّ بروايتين:

١ ـ وبإسناده عن زرعة، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألته عن المسلم، هل يرث المشرك؟ قال: «نعم، فأما المشرك فلا يرث المسلم»[٤].

٢ ـ ورواه الشيخ بإسناده عن يونس، عن زرعة، عن سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل المسلم هل يرث المشرك؟ قال: «نعم، ولا يرث

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ١١، ح ٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٢، ح ٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٥، ح ١٥.

(٤) المصدر نفسه: ١٣، ح ٥.

المشرك المسلم»[١].

وفي ما يخص هذه الروايات لابد من الانتباه لأمرين:

أ ـ إذا لم ندّع في هاتين الروايتين القطع بأنهما رواية واحدة؛ لوحدة السائل والمجيب والمضمون، فلا أقل من أنه هو الظاهر منهما، والاختلاف البسيط في المضمونين لا يلحق ضرراً بذلك.

ب ـ إن هذه الروايات هنا حالها حال روايات المجموعة الأولى، فهي مختصّة بالمشرك المقصِّر الذي أشرك بالله عن علم وعمد وتقصير، ولا تشمل الشرك المنطلق من الغفلة والقصور، فالله تعالى يقول في القرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨)، وحيث كان عنوان «المشركون» جمعاً محلّى بالألف واللام، فقد دلّ على وجود النجاسة الروحية والخباثة النفسانية أينما حلّ شرك، ومن الواضح أن هذه الخباثة الروحية والانحطاط الروحي لا يمكن أن ينسبا إلى الأفراد الغافلين والقاصرين تماماً، فحيث تمنع الغفلة عن إنزال العقوبة والجزاء كذا تمنع عن أسبابها الموجبة لها. وعليه فدعوى عموم هذه الروايات لا يمكن إثباتها.

المجموعة الثالثة: نصوص نفي التوارث بين أهل ملّتين [دينين]

وهناك أربع روايات دالّة على هذا المفهوم، هي:

١ ـ وبإسناده عن موسى بن بكر، عن عبدالرحمن بن أعين، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا يتوارث أهل ملّتين، نحن نرثهم، ولا يرثونا، إن الله عزّ وجلّ لم يزدنا بالإسلام إلّا عزّاً»[٢].

٢ ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل وهشام، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنه قال في ما روى الناس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا

(١) المصدر نفسه، ذيل ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ١٣، ح ٦.

يتوارث أهل ملّتين»، قال: «نرثهم، ولا يرثونا؛ إن الإسلام لم يزده في حقّه إلاّ شدّة»[١].

٣ ـ وبإسناده عن علي بن الحسن بن فضال، عن محمد بن عبدالله بن زرارة، عن القاسم بن عروة، عن أبي العباس، قال: سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول: «لا يتوارث أهل ملتين، يرث هذا هذا، ويرث هذا هذا، إلا أن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم»[٢].

٤ ـ وبإسناده عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن عبدالله بن حبلة، عن (ابن بكير)، عن عبدالرحمن بن أعين، قال: سألت أبا عبداللهعليه السلام عن قولهصلى الله عليه وآله: «لا يتوارث أهل ملّتين»، قال: فقال أبو عبداللهعليه السلام: «نرثهم ولا يرثونا، إن الإسلام لم يزده في ميراثه إلا شدّة»[٣].

وفي سياق توضيح مضمون هذه الروايات يجب أن نعلم أن المراد بالملتين هنا: ملّة الكفر؛ وملّة الإسلام، لا ملّة الإسلام وملّة غير الإسلام من سائر الملل؛ وذلك: أوّلاً: إذا كان المقصود عدم التوارث بين ملّة الإسلام وملّة غير الإسلام كان ينبغي في التعبير أن يقال: «لا يكون التوارث بين الملل»؛

وثانياً: إن الكفر قدّم في النصوص بأنه ملّة واحدة، كما قال صاحب مفتاح الكرامة؛ فإن الإمام الصادقعليه السلام عرّف الكفر بأنه ملّة واحدة، وهذا ما دلّ عليه القرآن الكريم أيضاً حين قال: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ﴾ (يونس: ٣٢)، ليس شيء بعد الحق سوى الضلالة[٤].

إذاً، فليس المقصود الإسلام وعدمه، بل الإسلام والكفر، وقد تقدم أن الكافر قاصر؛ ومقصِّرٌ معاندٌ، ولا يشمل الكفر القاصر، هذا بصرف النظر عن أن الرواية

(١) المصدر نفسه: ١٥، ح ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ح ١٥.

(٣) المصدر نفسه، ح ١٧.

(٤) انظر: مفتاح الكرامة ٨: ١٨.

الثالثة ـ وهي خبر أبي العباس ـ فسّرت الملتين بالمسلم والكافر، فقالت: «لا يتوارث أهل ملتين، إلا أن المسلم يرث الكافر، والكافر لا يرث المسلم».

المجموعة الرابعة: نصوص منع إرث الذمي من المسلم

وتدل على هذا المضمون روايتان:

١ ـ محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن أبي ولاد، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «المسلم يرث امرأته الذمية، وهي لا ترثه»[١].

٢ ـ محمد بن يعقوب، عن أحمد بن محمد ـ يعني العاصمي ـ، عن علي بن الحسن التيمي، عن أخيه أحمد بن الحسن، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن ابن رباط، رفعه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لو أن رجلا ذمياً أسلم، وأبوه حيّ، ولأبيه ولد غيره، ثم مات الأب، ورثه المسلم جميع ماله، ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئاً»[٢].

وحول هذه الروايات لابدّ من القول: أوّلاً: إن موردها خاص؛ لأن مورد الرواية الأولى هو الزوجة، ومورد الرواية الثانية هو الولد والزوجة؛ ومن ثَمّ لا يمكن استنتاج قاعدة عامة منها.

ثانياً: إن موردها الذمي والذمية، اللذين لا ابتلاء بهما في عصر الغيبة؛ إذ إما لا توجد قدرة على إيقاع عقد الذمة، أو أن شرعية هذا العقد مختصّة بزمان الحضور، كما هو رأينا؛ وعليه فلا يمكن الاستدلال بهاتين الروايتين حتى بالنسبة لموردهما الخاص.

وإذا قيل بأن حكم هاتين الروايتين محقَّق بالنسبة لغير الذمي في عصر الغيبة، كالمستأمن والمعاهد؛ عبر تنقيح المناط، فيتمّ التعميم؛ لأن الاستئمان والمعاهدة ـ كالذمة تماماً ـ سببٌ لحصول احترام النفس والعرض والمال وسائر الحقوق الاجتماعية، فإذا كان الذمي ـ رغم احترام حقوقه ـ لا يرث المسلم فإن المستأمن والمعاهد سيكونان

---

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ١١، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٤، ح ١.

كذلك أيضاً. وبعبارة أخرى: إذا لم يصر عقد الذمة، الذي هو مناط احترام الحقوق الاجتماعية لأهل الذمة، سبباً لإرث الذمي من المسلم فإن الأمر على الوزان نفسه في الاستئمان والمعاهدة، بل يمكن استخدام الأولوية هنا؛ لأن الذمي رغم دفعه الجزية لا يمكنه أن يرث من المسلم، فبطريق أولى لا يمكن ذلك للمعاهد والمستأمن بعد أن لم يكونا ليدفعا الجزية.

لكننا نقول في الجواب عن هذا الكلام:

أوّلاً: إن إلغاء الخصوصية ـ فضلاً عن الأولوية ـ ممنوع؛ لوجود اختلاف واضح بين أهل الذمة وسائر غير المسلمين، كالمستأمن والمعاهد، في بعض الموارد، ومحل بحثنا من هذا القبيل، ففي هذه الروايات كانت الزوجة من أهل الذمة، وكذلك الولد، ومنعا من الإرث، وظاهر الرواية المرفوعة أن المراد من الولد الصغيرُ، فحيث كانت الزوجة والوُلْد الصغار من أهل الذمة لا يعطون الجزية فمن المحتمل أن تكون الممنوعية من الإرث في مقابل هذا الامتياز، لكن هذا العفو غير موجود في مورد المستأمن والمعاهد؛ لهذا لا معنى للمنع عن الإرث فيهما.

ثانياً: إن تعميم حكم الذمي لغيره مبنيّ على تمامية مستند الحكم في أهل الذمة أنفسهم، والحال ليس كذلك؛ لأن الحديث الثاني ضعيف سنداً؛ لوجود الرفع فيه، ومجهولية ابن رباط أيضاً، أما الحديث الأوّل فرغم تمامية سنده إلا أن هناك تردداً حقيقياً في اعتباره؛ لأن لازم الأخذ به القبول بعدم إرث الزوجة غير المسلمة، أعمّ من الذمية وغير الذمية، وهذا ما يوجب تقييد وتخصيص الكثير من الروايات الواردة في إرث الزوجة من الزوج، والعقلاء قد لا يقبلون تخصيص أو تقييد الروايات الكثيرة بخبرٍ واحد ولو كان سنده صحيحاً، فيتردّد الأمر.

ثالثاً: على فرض الأخذ بالتعميم فمن المحتمل اختصاص ذلك بزمان الحضور، تماماً كما اختص عقد الذمة به؛ لأن الذمة مربوطة بها بعد الدعوة الابتدائية وقبل القتال والحرب، والرأي المشهور ـ وهو مختارنا ـ أن الدعوة الابتدائية مختصة بزمان الحضور؛

وعليه فالتعميم يختص ـ تلقائياً ـ بذلك الزمان أيضاً.

رابعاً: إذا قبلنا التعميم لغير أهل الذمة، ولم نخصّص ذلك بعصر الحضور، فسوف تعارض هذه الصحيحة هاتين الروايتين، وهما:

أ ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن غير واحد، عن أبي عبدالله عليه السلام: في يهودي أو نصراني يموت، وله أولاد مسلمون وأولاد غير مسلمين؟ فقال: «هم على مواريثهم»[١].

ب ـ وفي «المقنع» قال: قال أبو عبدالله عليه السلام، في الرجل النصراني (تكون) عنده المرأة النصرانية، فتسلم أو يسلم، ثم يموت أحدهما؟ قال: «ليس بينهما ميراث»[٢].

إن مرسلة ابن أبي نجران مثلها مثل الرواية الصحيحة؛ من حيث إنها نقلت عن غير واحد من أصحابنا. أما مرسلة الصدوق فحيث أرسلها بصيغة الجزم، وبتعبير: «قال»، واعتضدت برواية ابن أبي نجران، صارت معتبرة، رغم أن مرسلة ابن أبي نجران كافية في المعارضة. ومع الأخذ بنظر الاعتبار هذه المعارضة تترجّح مرسلة ابن أبي نجران؛ لالتئامها مع القرآن والسنّة.

المجموعة الخامسة: نصوص عدم إرث اليهودي والنصراني من المسلم

ويمكن الاستناد ـ في إطار هذا المضمون ـ إلى ثلاث روايات:

١ ـ وبإسناده عن عاصم بن حميد، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «لا يرث اليهودي والنصراني المسلمين، ويرث المسلمون اليهود والنصارى»[٣].

٢ ـ عبدالله بن جعفر في «قرب الإسناد»، عن عبدالله بن الحسن، عن علي بن جعفر،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٤، ح ٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٤، ح ١٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٣، ح ٧.

عن أخيه موسى بن جعفرعليه السلام، قال: سألته عن نصراني يموت ابنه، وهو مسلم، هل يرث؟ فقال: «لا يرث أهل ملّة»[١].

٣ ـ محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عبدالملك بن أعين ومالك بن أعين جميعاً، عن أبي جعفرعليه السلام قال: سألته عن نصراني مات، وله ابن أخ مسلم، وابن أخت مسلم، وله أولاد وزوجة نصارى؟ فقال: «أرى أن يعطى ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه، ويعطى ابن اخته المسلم ثلث ما ترك إن لم يكن له ولد صغار فإن كان له ولد صغار، فإنّ على الوارثين أن ينفقا على الصغار مما ورثا عن أبيهم حتى يدركوا»، قيل له: كيف ينفقان على الصغار؟ فقال: يخرج وارث الثلثين ثلثي النفقة، ويخرج وارث الثلث ثلث النفقة، فإذا أدركوا قطعوا النفقة عنهم، قيل له: فإن أسلم أولاده وهم صغار؟ فقال: «يدفع ما ترك أبوهم إلى الإمام حتى يدركوا، فإن أتموا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إليهم، وإن لم يتموا على الإسلام إذا أدركوا دفع الإمام ميراثه إلى ابن أخيه وابن أخته المسلمين، يدفع إلى ابن أخيه ثلثي ما ترك، ويدفع إلى ابن أخته ثلث ما ترك»[٢].

وفي إطار الجواب عن هذه الروايات يمكن القول:

أوّلاً: إن صحيحة محمد بن قيس وخبر علي بن جعفر، رغم صراحتهما الدلالية على عدم إرث اليهودي والنصراني من المسلم، يعارضان مرسلة ابن أبي نجران المتقدِّمة، وحيث كانت المرسلة منسجمة مع إطلاق الكتاب والسنّة في إرث الأولاد فإنّها تُرجَّح عليهما، مضافاً إلى أن للمرسلة نقولات متعددة [عن غير واحد من أصحابنا]، أما الصحيحة فلم تنقل سوى عن عاصم بن حميد.

ويجيب الشيخ الطوسي في كتاب «تهذيب الأحكام»[٣] عن التعارض بأن المراد من

---

(١) المصدر نفسه: ١٨، ح ٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٨، ح ١.

(٣) تهذيب الأحكام ٩: ٣٧١، ذيل ح ١٣٢٧.

جملة «هم على مواريثهم» الواردة في مرسلة ابن أبي نجران إرث اليهود والمسيحيين فيما بينهم، وإذا قلنا بأن المراد إرثهم من المسلم فلابد من حمل الرواية على صورة التقية.

ويجاب عن كلام شيخ الطائفة‏ بأن تفسير المرسلة بما تقدّم أعلاه من التوارث فيما بينهم يخالف ظهور الرواية، وهو ما صرّح به الشيخ نفسه، أما الحمل على التقية فلا يكون إلا عندما لا يكون هناك في المرحلة الأسبق ما يوافق القرآن والسنّة من أحد طرفي التعارض، ومرسلة ابن أبي نجران مطابقة لإطلاقات الكتاب والسنّة، فلا تصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة أهل السنّة.

قد يقال: يترجح في المعارضة تقديم هاتين الروايتين على المرسلة؛ لأن الشهرة الفتوائية بين الأصحاب مطابقة لهما.

إلا أن هذا الكلام غير صحيح؛ ذلك أن موضوع الشهرة في عبارات الفقهاء هو الكفر، أما موضوع الروايتين فهو اليهودي والنصراني، ويضاف إلى ذلك أن وجود نقولات متعددة للمرسلة بين الأصحاب [عن غير واحد من أصحابنا] يمنع عن القبول بشهرة الرأي المقابل؛ لأن نقل الروايات في عصر الحضور شاهد بنفسه على الإفتاء على طبق الرواية، وهذا التعبير يدل على أن هناك مجموعة كبيرة من أصحاب الأئمة في عصر الحضور كانوا يعملون بهذه المرسلة، وعليه فكيف يمكن القول بأن الرأي الآخر ـ على خلاف المرسلة ـ يحظى بشهرة عملية وفتوائية؟!

ثانياً: إن عين ما تقدم يمكن ذكره في ما يخص خبر مالك بن أعين ـ أي الرواية الثالثة ـ، وقد قال المحقق الأردبيلي بعد نقله هذه الرواية: «هي مخالفة للقوانين، فيمكن طرحها؛ لعدم الصحّة؛ لعدم توثيق مالك، بل يُفهم ذمُّه. قال في الخلاصة[1]: روى الكشي: إن مالك بن أعين ليس من هذا الأمر في شيء، وعن علي بن أحمد العقيقي أنه كان مخالفاً؛ فالقول بالصحة ـ كما فعله في الشرح[2] والمختلف[3] ـ مشكل.

(١) خلاصة الأقوال: ٤١١.

(٢) غاية المراد ٣: ٥٩٧.

(٣) مختلف الشيعة ٩: ٧٤، مسألة: ٢٣.

لعلّ المراد: إليه صحيح، ولكن حينئذ لا تصلح للحجية في مثل هذه الأحكام المخالفة للقوانين، وهو ظاهر. على أن في متنه أيضاً قصوراً؛ حيث حكم أولاً بتوريث ابن الأخ وابن الأخت، ولم يفصّل بين إسلام الأولاد وعدمه، وحكم بعده بأنه إذا أسلموا يعطى الإمام... إلخ. ويفهم وجوب الإنفاق على ابني الأخ والأخت مع عدم العلم بأنهم أسلموا، ولم يفهم وجوب الإنفاق على الإمام مع علمه بالإسلام، بل ظاهر دفع الميراث إليهم إن بقوا على الإسلام، وإليهما بالتثليث إن لم يبقوا، يشعر بعدم الإنفاق، فتأمل، فلا يحتاج إلى التأويل والتنزيل»[١].

المجموعة السادسة: نصوص الإسلام قبل تقسيم الإرث

وهناك روايات كثيرة تدور حول هذا المضمون، نذكر منها ثلاثاً:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد؛ وعن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، جميعاً، عن ابن محبوب، عن علي بن رئاب، عن أبي بصير ـ يعني: المرادي ـ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل مسلم مات، وله أم نصرانية، وله زوجة وولد مسلمون؟ فقال: «إن أسلمت أمه قبل أن يقسّم ميراثه أعطيت السدس»، قلت: فإن لم يكن له امرأة، ولا ولد، ولا وارث له سهم في الكتاب، مسلمين، وله قرابة نصارى ممَّن له سهم في الكتاب لو كانوا مسلمين، لمن يكون ميراثه؟ قال: «إن أسلمت أمه فإن ميراثه لها، وإن لم تسلم أمّه وأسلم بعض قرابته ممَّن له سهم في الكتاب فإن ميراثه له، فإن لم يسلم أحد من قرابته فإن ميراثه للإمام»[٢].

٢ ـ وعن علي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من أسلم على ميراث قبل أن يقسَّم فله ميراثه، وإن أسلم وقد قُسِّم فلا ميراث له»[٣].

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١١: ٤٨٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠، ح ١.

(٣) المصدر نفسه: ٢١، ح ٢.

٣ ـ وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان الأحمر، عن محمد بن مسلم، عن أحدهماعليهما السلام، قال: «من أسلم على ميراث (من) قبل أن يقسَّم فهو له، ومن أسلم بعدما قُسِّم فلا ميراث له، ومن أعتق على ميراث قبل أن يقسَّم الميراث فهو له، ومن أعتق بعدما قُسِّم فلا ميراث له». وقال: «في المرأة إذا أسلمت قبل أن يقسَّم الميراث؛ فلها الميراث»[1].

هذه الروايات كثيرة من حيث العدد، وقد بلغ نقلها حدّ الاستفاضة ؛ إلا أنها تعاني ـ مع ذلك ـ من مشكلة على مستوى الدلالة؛ وذلك أنها لا تدل على مانعية الكفر أو حجب الإسلام لميراث الكافر، بل هي تبيّن حكم المسألة بعد الفراغ عن هذا الأمر، فهي ليست في مقام البيان من ناحية أن الكفر مانع عن الإرث، أو أن المانع هو عدم الإسلام، من هنا فهي ساكتة، ولهذا لا يمكن الاستناد إليها.

قد يقال: إن صحيحة أبي بصير ـ وهي الرواية الأولى المتقدمة في هذه المجموعة ـ تفرض الأم المسيحية والأقرباء المسيحيين محرومين من الإرث، ولم يحصل أيّ استفسار عن أن مسيحيتهم كانت عن عناد وإنكار أم عن قصور؛ وبعبارة أخرى: هذه الرواية تدلّ على أن المانع هو عدم الإسلام، لا الكفر.

ويجاب بأن ظاهر الصحيحة أن كفر الأم المسيحية هنا كان عن عناد وتقصير؛ وذلك أن فرض إسلام الابن والزوجة والحفيد، مع بقائها ـ أي الأم ـ على الكفر، يعني أن ذلك كان تقصيراً منها، وإلا فكيف لا ترجع عن دينها رغم كل هذه العلامات والشواهد؟! إن الشواهد التاريخية في تاريخ الإسلام تدلّل على أن الأمهات كنّ يُسلمن بعد إسلام أولادهنّ، فقد تحدّث زكريا بن إبراهيم عن تجربته، فقال: «كنت نصرانياً، فأسلمت، وحججت، فدخلت على أبي عبداللهعليه السلام، فقلتُ: إني كنت على النصرانية وإني أسلمت، فقال: وأي شيء رأيت في الإسلام؟ قلت: قول الله عزّ وجلّ: ﴿**مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلاَ الأيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ**﴾ (الشورى: ٥٢)،

---

(١) المصدر نفسه، ح ٣.

فقال: لقد هداك الله. ثم قال: اللّهمّ اهده ـ ثلاثاً ـ، سل عما شئت يا بُني، فقلت: إن أبي وأمي على النصرانية، وأهل بيتي، وأمي مكفوفة البصر، فأكون معهم وآكل في آنيتهم؟ فقال: يأكلون لحم الخنزير؟ فقلت: لا، ولا يمسّونه، فقال: لا بأس، فانظر أمك فبرّها، فإذا ماتت فلا تكلها إلى غيرك، كن أنت الذي تقوم بشأنها، ولا تخبرنّ أحداً أنك أتيتني حتى تأتيني بمنى إن شاء الله. قال: فأتيته بمنى، والناس حوله كأنه معلم صبيان، هذا يسأله وهذا يسأله، فلما قدمت الكوفة ألطفت أمي، وكنت أطعمها وأفلّي ثوبها ورأسها وأخدمها، فقالت لي: يا بني، ما كنت تصنع بي هذا وأنت على ديني! فما الذي أرى عنك منذ هاجرت فدخلت في الحنيفية؟! فقلت: رجل من ولد نبينا أمرني بهذا، فقالت: هذا الرجل هو نبي؟ فقلت: لا، ولكنه ابن نبي، فقالت: يا بني، إن هذا نبي، إن هذه وصايا الأنبياء، فقلت: يا أماه، إنه ليس يكون بعد نبينا نبي، ولكنه ابنه، فقالت: يا بني، دينك خير دين، اعرضه عليّ، فعرضته عليها؛ فدخلت في الإسلام، وعلّمتُها، فصلّت الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة، ثم عرض لها عارض في الليل، فقالت: يا بني، أعِدْ عليّ ما علّمتني، فأَعَدْته عليها، فأقرّت به، وماتت؛ فلما أصبحت كان المسلمون الذين غسّلوها، وكنت أنا الذي صليت عليها، ونزلت في قبرها»[1].

إن هذه المسألة تصدق أيضاً على الأقرباء المسيحيين الواردين في ذيل الرواية أيضاً؛ لأن الأقرباء الذين ورد لهم سهم في القرآن الكريم هم الأقرباء المقرَّبون، كالأب، والأم، والأبناء، والأخوات، والإخوان، وكفر هؤلاء ـ بعد اختيار بعض أفراد الأسرة للإسلام ـ لا يمكن أن يكون إلا عن تقصير و...، ولا أقل من أنه مع وجود هذا الاحتمال لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية. وبعبارة أخرى: ليس منعهم من الإرث بسبب كونهم مسيحيين؛ بل لعدم كونهم مؤتمنين، ولعل عدم سؤال الإمام عن حالة هؤلاء الأقارب المسيحيين لأن تمام النصارى في ذلك الزمان غير مؤتمنين، من هنا لا يكون ترك الاستفصال دالًّا على العموم.

(١) الكافي ٢: ١٦٠ ـ ١٦١، ح ١١.

هذا كلّه مع الغضّ عن أن بعض الفقهاء خدشوا في رواية أبي بصير، ولم يقبلوها، كما ينقل ذلك عنهم صاحب الوسائل[١].

المجموعة السابعة: نصوص الارتداد

هناك رواية واحدة في هذا المضمون، وهي: عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبان بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام، في رجل يموت مرتداً عن الإسلام، وله أولاد؟ فقال: «ماله لولده المسلمين»[٢].

لكن ـ بغض النظر عن ضعفها بالإرسال ـ لا يمكن الاعتماد عليها؛ لعدة وجوه:

أوّلاً: إن الحكم في هذه الرواية خاص بالمرتدّ، وحيث إن له أحكاماً خاصة فمن الصعب إلغاء الخصوصية وتعميم الحكم إلى سائر أصناف الكفار.

ثانياً: بعض روايات إرث المرتدّ تتحدث أنه لأولاده، بلا ذكر قيد الإسلام فيهم وعدمه[٣].

٢. الاستناد إلى الروايات العامّة

ويستدل هنا ببعض الروايات التي تتحدث بصورة عامة عن بعض مزايا المسلمين مقابل الكافرين، وهذه الروايات هي:

١ـ وبإسناده عن أبي الأسود الدؤلي: أن معاذ بن جبل كان باليمن، فاجتمعوا إليه، وقالوا: يهودي مات، وترك أخاً مسلماً، فقال معاذ: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «الإسلام يزيد ولا ينقص»، فورّث المسلم من أخيه اليهودي[٤].

٢ ـ قال الصدوق: وقال النبي صلى الله عليه وآله: «الإسلام يزيد ولا ينقص»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠، ذيل الحديث ١ (الهامش ٣).

(٢) المصدر نفسه: ٢٨، ح ٦.

(٣) انظر: المصدر نفسه ٢٦: ٢٩، ح ٧؛ و٢٧، ح ٣.

(٤) المصدر نفسه: ١٤، ح ٨.

(٥) المصدر نفسه، ح ٩.

٣ ـ قال: وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً، ولا يزيده شراً»[١].

٤ ـ قال: وقال عليه السلام: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»[٢].

لكن ركاكة الاستدلال بهذه الروايات واضحة جلية؛ إذ لا يُرى وجهٌ للاستدلال بها هنا، لأن مسألة إرث غير المسلم من المسلم ليست شراً بالنسبة للمسلم، ولا علواً بالنسبة للإسلام، وإنما هي حق اجتماعي، ومن حقوق القرابة والزواج، وليس لها أدنى علاقة بمسألة الشرّ أو العلو.

والجدير بالذكر أن تمام هذه الروايات مرسَلٌ وفاقدٌ للاعتبار السندي.

٣. الاستناد إلى الإجماعات

استعرضنا في بداية هذا البحث كلمات الفقهاء ـ الشيعة والسنّة ـ في عدم إرث غير المسلم من المسلم، وأشرنا هناك إلى آرائهم وإجماعاتهم المدَّعاة أيضاً، وقد ظهر إجماع المذاهب الإسلامية كافة على هذه المسألة.

لكنْ يُجاب بأن الإجماع يغدو حجةً عندما لا يكون هناك ـ غيره ـ مدركٌ من كتاب أو سنة، أما مع وجود أدلة قرآنية وروائية في مسألة ما فلا مجال بعد ذلك للاستدلال بالإجماع في تلك المسألة...، وهنا حيث إن تمام الفقهاء تمسّكوا بالأخبار والروايات كثيراً فلابد من الرجوع إلى مستمسكهم نفسه، وإخضاعه للبحث والدراسة، فلا قيمة لاجتماعهم هنا على رأي واحد.

الفصل الثالث: إرث المسلم من غير المسلم، وحجبه إرث الوارث غير المسلم

تؤيِّد نظريةَ إرث المسلم من الكافر القواعدُ العامة في الإرث والعمومات الواردة

---

(١) المصدر نفسه، ح ١٠.

(٢) المصدر نفسه، ح ١١.

فيه. وبعبارة أخرى: إن الأصل الأولي الذي أشير له سابقاً يشهد على هذا الأمر، عدا عن تلك الأخبار والروايات الكثيرة الدالة هنا، والتي استعرضناها في الفصل السابق ونشير هنا اختصاراً إلى فهرستها، متجنبين ذكر متونها.

أ ـ الروايات الثلاث في المجموعة الأولى.

ب ـ الروايتان الواردتان في المجموعة الثانية.

ج ـ الروايات الأربع في المجموعة الثالثة.

د ـ الروايتان الواردتان في المجموعة الرابعة.

هـ ـ الحديث الأوّل من المجموعة الخامسة.

ومن هنا فالبحث الهام الذي يستدعي دراسة مركّزة في هذا الفصل هو حجب المسلم لإرث الكافر، وقد سبق أن قلنا بأن هذا هو الرأي المشهور لفقهاء الشيعة. وبالنظر في الأدلة نجد أن عمدة ما يعتمدون عليه هنا دليلان: أحدهما: الأخبار والروايات؛ وثانيهما: الإجماع. ونحن نذكر الدليلين، ثم نقيّمهما وننقدهما إن شاء الله تعالى.

١ . الاستدلال بالروايات على الحجب

استند المحقق النراقي في كتاب «مستند الشيعة» إلى هذه الروايات في هذه المسألة[1]:

١ ـ خبر الحسن بن صالح، عن الإمام الصادق عليه السلام: «المسلم يحجب الكافر ويرثه، والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه»[2].

٢ ـ خبر مالك بن أعين، عن الإمام الباقر عليه السلام: سألته عن نصراني مات، وله ابن أخ مسلم، وابن أخت مسلم، وله أولاد وزوجة نصارى؟ فقال: «أرى أن يعطى ابن أخيه المسلم ثلثي ما تركه، ويعطى ابن أخته المسلم ثلث ما ترك إن لم يكن له ولد

(١) مستند الشيعة ١٩: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢) ذكرناها سابقاً في المجموعة الأولى من القسم السابق.

صغار...»[١].

٣ ـ مرفوعة ابن رباط، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لو أن رجلا ذمياً أسلم، وأبوه حيّ، ولأبيه ولد غيره، ثم مات الأب، ورثه المسلم جميع ماله، ولم يرثه ولده ولا امرأته مع المسلم شيئاً»[٢].

٤ ـ رواية الفقه الرضوي: «ولو أن رجلا مسلماً أو ذمياً ترك ابناً مسلماً وابناً ذمياً لكان الميراث من الرجل المسلم والذمي للابن المسلم»[٣].

٥ ـ الروايات الدالّة على أن من أسلم قبل تقسيم الإرث أخذ سهماً منه، وقد استعرضنا بعض هذه الروايات في الفصل السابق، في المجموعة السادسة[٤].

يقول المحقق النراقي ـ بعد إشارته لهذه الروايات ـ : «ثم بعد تحقق الشهرة العظيمة، التي كادت أن تكون إجماعاً، لا يضرّ ضعف المستند، مع أن في روايات من أسلم إلى الميراث ما ليس بضعيف»[٥].

قراءة ونقد

هذه الروايات لا يمكن الاستدلال بها من وجهة نظرنا؛ وذلك:

أوّلاً: إن الحديث الأوّل ـ خبر الحسن بن صالح ـ هو المستند الوحيد من بين الروايات الخمس المذكورة، أما الأحاديث الأربعة فلا دلالة لها؛ لأن رواية مالك بن أعين ومرفوعة ابن رباط مختصّتان بمورد خاص، ولا يصح استخراج حكم عام منهما. وكذلك الحال في الروايات المتحدِّثة عن الإسلام قبل قسمة التركة، فهي مختصّة بما إذا كان المورِّث مسلماً لا كافراً، وهذا خارج عن محل النزاع؛ حيث نتحدث عن حالة كون

(١) ذكرناها سابقاً في المجموعة الخامسة من القسم السابق.

(٢) ذكرناها سابقاً في المجموعة الرابعة من القسم السابق.

(٣) فقه الرضا: ٢٩٠.

(٤) راجع القسم المتقدم.

(٥) مستند الشيعة ١٩: ٢٥.

المورِّث كافراً والوارث مسلماً، وهل يحجب الوارثُ المسلم سائر الورثة الكفار أو لا؟ والدليل على أن المورث في هذه الروايات مسلم، وليس بكافر، هو أنه لو كان كافراً فلا معنى للإسلام قبل تقسيم الإرث؛ إذ عندما يكون المورث كافراً وعموم ورثته كفاراً أيضاً فإنهم يرثونه بلا حاجة إلى حصول الإسلام قبل قسمة التركة؛ وعليه فمورد الروايات كون المورِّث مسلماً.

ثانياً: ذكرنا سابقاً أن مضمون روايتي مالك بن أعين وابن رباط لا ينسجم مع القواعد العامة في الإرث، ولا مع الكتاب والسنّة؛ فحتى لو تمّ سندهما لا يمكن الاعتماد عليهما.

ثالثاً: لا مجال لإحراز الشهرة الجابرة للضعف التي ادّعاها الفاضل النراقي؛ لأن الشيء الوحيد الذي وصلنا من المشهور هو فتواهم بحجب الوارث المسلم، دون أن نعرف مستندهم في ذلك. نعم، يمكن للشهرة أن تجبر الضعف السندي عندما تكون شهرةً عملية؛ بمعنى أن المشهور ـ رغم ضعف الروايات سنداً ـ إلا أنهم جعلوها مستندهم في مقام الإفتاء، وعملوا بها، وهذا الاستناد لابد أن يحرز ويكون متيَّقناً، وهنا لا نعرف هل أن المشهور عملوا ـ في فتواهم ـ بهذه الروايات الضعيفة، حتى نتحدث عن شهرة عملية جابرة لضعف السند، أو أنهم اعتمدوا في فتواهم هذه على أدلّة أخرى؟ وعليه ففتوى المشهور هنا لا يمكنها ـ ما دمنا لم نحرز كونها شهرة عملية ـ أن تجبر ضعف سند هذه الروايات.

رابعاً: أفضل حديث عن رواية الحسن بن صالح هو ما ذكره الشهيد الثاني في «المسالك»؛ فلدى شرحه عبارة «شرائع الإسلام» في موت الكافر الذي له ورثة مسلمون وكافرون، وأنه يرثه المسلم...، قال: «هذا الحكم مشهور بين الأصحاب، بل كأنه لا خلاف فيه، وليس عليه من الأخبار دليل صريح، سوى رواية الحسن بن صالح، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «المسلم يحجب الكافر ويرثه، والكافر لا يحجب المؤمن ولا يرثه»، وإثبات الحكم برواية الحسن غير حسن؛ إلا أن يجعل المدرك

الإجماع»[1].

وكما صار واضحاً فإن كلام الشهيد الثاني حول هذا الحديث علميٌّ قابلٌ للقبول.

٢. الاستناد إلى الإجماع

الدليل الثاني الذي قد يعتمد عليه المشهور هنا هو الإجماع، كما مرّ في كلام الشهيد الثاني، حيث جعل المدرك هو الإجماع بعد مناقشته في رواية الحسن بن صالح. يقول الفاضل النراقي بعد طرحه هذه المسألة: «وادعى عليه الاجماع في المفاتيح، ونفى عنه الخلاف في السرائر والمسالك وغيرهما»[2].

ويكتب صاحب الجواهر فيقول: «بل المسلم يحجب الوارث الكافر؛ فلو مات كافر، وله ورثة كفار ووارث مسلم...، كان ميراثه للمسلم، ولو كان مولى نعمة أو ضامن جريرة، دون الكافر وإن قرب، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المنقول منه، نصاً وظاهراً، في محكي الموصليات والخلاف والسرائر والنكت والتنقيح وكشف اللثام، مستفيض»[3].

ومن الواضح أن الإجماع يصبح مدركياً مع وجود أخبار مثل رواية الحسن بن صالح، فلا يمكن ـ بعد ذلك ـ الاستناد إليه، نعم لو لم يكن هناك دليل من الأخبار والروايات في البين لانفتح باب الاعتماد على الإجماع.

وخلاصة ما توصلنا إليه ورأيناه، مع ملاحظة ما تقدّم حتى الآن، هو:

أوّلاً: لا يوجد دليل معتبر يمكن الاعتماد عليه لحجب المسلم للكافر.

ثانياً: لو قبلنا رواية الحسن بن صالح فإن موردها الكافر، ويشمل ـ لغةً ـ المقصِّر لا غير، لأن القرائن التي أبرزناها في الفصل الأوّل تعطي هذا اللفظ مدلولاً خاصاً، وإلا

(١) مسالك الأفهام ١٣ : ٢٢.

(٢) مستند الشيعة ١٩ : ٢٤.

(٣) جواهر الكلام ٣٩: ١٦.

كانت هذه الرواية غير متلائمة مع القواعد العامة للإرث، وكذلك مع الكتاب والسنّة، كما أسلفنا شرحه، وسنشير إليه في الفصل الرابع بعون الله.

الفصل الرابع: النظرية المختارة

اتضحت نظريتنا من ثنايا ما قلناه حتى الآن، لكن لو أردنا جمع عناصر نظريتنا وأضلاعها في مكان واحد وقالب واضح لكانت كما يلي:

١ ـ الأصل الأولي هو توارث الأقرباء من بعضهم، وهو ما تدل عليه آيات القرآن الكريم وأخبار أهل البيت عليهم السلام.

٢ ـ إنّ ما استُثني من هذا الأصل ليس سوى الكفار الذين ينطلق كفرهم من العناد والإنكار، بحيث يصدق عليهم مفهوم الكفر حقيقةً. وقد بيّنّا هذا الأمر معتمدين على شواهد مختلفة في استخدامات كلمة «كافر» ومشتقاتها في النصوص الدينية. وبناءً عليه فالأقرباء الواقعون في طبقة من طبقات الإرث إذا كانوا كافرين، وكان كفرهم عن تقصير، فإنهم يُحرمون من الإرث.

٣ ـ عمّم مشهور الفقهاء مفهوم الكافر، فاعتبروا كل من ليس بمسلم كافراً، مستندين إلى أدلّة مختلفة، عامة وخاصة، وكذا إلى الإجماع.

وقد بينّا ـ من وجهة نظرنا ـ أن تعميم المشهور هنا غير صحيح وغير تام، وشرحنا ذلك لدى مناقشتنا أدلتهم، ونبيِّن هنا مناقشةً عامة لهم في سياق استعراضنا لنظريتنا المختارة.

أحد الأصول العامة للديانة الإسلامية والشريعة الغراء هو مبدأ العدالة، فالعدالة الإلهية هي عمود خيمة التكوين والتشريع، فكلاهما يقوم على أساس العدل، وقد تحدّث المولى سبحانه مرات عدة في كتابه عن هذا الأمر، فقال: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلا**﴾ (الأنعام: ١١٥)، وقال: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ (فصلت: ٤٦). كما أن العقل يحكم بقبح صدور الظلم من الساحة الإلهية، ويراه محالاً.

وعلى صعيد آخر فإن كل الناس عباد الله ومخلوقاته، والله رؤوف بهم، وتشملهم رحمته جميعاً، بل هي تطال كل شيء، ومن هنا إذا لم يعتنق شخص الإسلام عن غفلة وقصور، ومنعناه ـ نتيجة ذلك ـ من حقه الطبيعي في الإرث، أو كان وجود وارث مسلم معه حاجباً ومانعاً له عن الإرث...، أليس ذلك ظلماً وتمييزاً غير مقبول من جانب العقل والعرف؟؛ لأن العلاقات النسبية والسببية ليست أموراً تعاقدية، وإنما هي ارتباط طبيعي يستدعي حقوقاً طبيعية، ولا يقبل الحيلولة دون هذه الحقوق الطبيعية... وبعبارة أخرى: إن الاعتقاد الباطل عن غفلة وقصور لا يستدعي ملاحقة قانونية.

وإذا لم تقبل التفسيرات المتصلة بالروايات الخاصة التي ذكرناها ضمن الفصول السابقة نقول: إن هذه الروايات مخالفة للقواعد القرآنية والعقلية العامة، فلابد من وضعها جانباً، والأخذ بميزان آخر لا يعارض العقل والعدل ولا يختلف معهما، ومن الواضح أن هذا الكلام لا يأتي في الكافر بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ لأن كفره جاء عن تقصير وعناد وإنكار، فيمكنه أن يمنعه من الإرث؛ ليكون ذلك عقوبةً له، تماماً كما يقول الشيخ الصدوق في كتاب «من لا يحضره الفقيه» لدى بحثه عن مانعية الكفر: «إنّ الله عزّ وجلّ إنما حرّم على الكفار الميراث عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرم على القاتل عقوبةً لقتله، فأما المسلم فلأيّ جرم وعقوبة يحرم الميراث؟! وكيف صار الإسلام يزيده شراً؟!»[1].

(١) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٣.

الفصل الثاني

فقهيات اقتصادية وماليّة

الربا الاستثماري

نقد نظرية حرمة الفائدة البنكية

مقدّمة

يدين الفقه الإسلامي ـ الذي يستمدّ حياته ونضارته من القرآن والسنّة ـ طيلة عمره الذي تجاوز الألف عام لجهود الفقهاء والمجتهدين، ولم يتمكّن هذا الفقه طيلة هذا الزمان الطويل من ترك بصماته على حياة المسلمين فحسب، بل أثار دهشة المدارس الحقوقية الأخرى كلّما حصل اقترابٌ منها أو تقارب.

إن حياة هذا الفقه ونضارته إنّما يتحققان في سياق الاجتهاد الحقيقيّ الحيّ والحيويّ للفقهاء، فإذا ما مارس المجتهدون الاجتهاد، ولم يقبعوا في جمود الأخبارية، بل بذلوا قصارى جهدهم، ووظّفوا تمام طاقاتهم وإمكاناتهم، متجنّبين الاكتفاء ببعض المصادر الروائية والفقهية، وهو ما كان سائداً ومتعارفاً في أوساط الفقهاء الحقيقيّين، لأضافوا كلّ يوم على هذا الفقه الإسلامي الشيعيّ غنىً، وبثوا فيه روحاً جديدة و... نعم، يكون ذلك بمطالعة ذلك التراث العريق الألفيّ للفقه من جهة، كما وإحضاره في خضمّ التحوّلات العاصفة في حياة الإنسان، بما فيها من تأرجحات ونجاحات وإخفاقات.

إنّ اهتمام الفقهاء بالثغرات التي يعاني منها الفقه والحاجات، والاستفادة من الاختصاصات ذات التأثير في عملية الاجتهاد، ووضع حدود فاصلة بين احترام الفقهاء الماضين وبين تناول أفكارهم ونظريّاتهم الفقهية بالنقد والمناقشة، وتجنّب

الانشغال وإغراق الذات في الفروع الفقهيّة النادرة، قليلة الابتلاء، إلا عندما تمسّ الحاجة إلى ذلك أو الاستفتاء.. ذلك كلّه، من العوامل المؤثرة في ترشيد النشاط الفقهي، ورفع شأو الفقه ومكانته.

إنّ تطوّر العلوم والتقانة من جهة، وانبساط العلاقات البشرية حتى تقاربت معها أنماط الحياة وأشكال العيش من جهة أخرى، يلحّان على الفقه الإسلامي بأسئلة جادّة لا مفرّ له من مواجهتها، ولا يكفي في هذا المضمار بعض الأجوبة النمطية أو إحالة القضايا إلى التعبّد في المجالات جميعها، لهذا كان واجباً على الفقهاء المتمسّكين بالاجتهاد الحقيقي، تقديم أجوبةٍ ذات قوّة إقناعيّة عالية، وذلك لإشباع العقول الفاحصة، والأذهان الباحثة عن الحقيقة، لا المتكبّرة المعاندة.

إننا نعتقد أنّ الفقه الإسلامي ـ الشيعي يملك من القدرة ما يستطيع به تقديم هذا النوع من الأجوبة، إنّه قادر على الخروج مرفوع الرأس من مسؤولية المعضلات العالقة والاستفهامات الكبيرة برمّتها، شريطة أن تؤخذ أصول الاجتهاد بعين الاعتبار.

مبادئ الاجتهاد الحراكي

ونحاول هنا ـ بدايةً ـ استعراض جملةٍ من المبادئ التي نؤمن بها ونعمل على وفقها، وهي المبادئ عينها التي وظّفناها في كتابتنا هذه:

أ ـ مبدأ اليُسر والسماحة

اعتقد كبار فقهاء الإسلام على الدوام بأنّ القرآن الكريم هو المصدر الأوّل للاجتهاد، ولم يغفلوا في فتاويهم الفقهية عنه، إننا نعتقد أنّه كلّما تضاعف اهتمامنا أكثر بالآيات القرآنية، وزاد وتعمّق، اقترب الاجتهاد ودنت الفقاهة من الحقّ والصواب، وهو ما سيؤدّي ـ تلقائياً ـ إلى تلاشي الكثير من الفتاوى والاجتهادات المخالفة ليُسر القرآن وسماحته، أو غير المؤهّلة للتنفيذ والتطبيق.

يؤكّد القرآن الكريم في آيات عدّة، وفي سياق بيانه للأحكام الشرعية، على مبدأ

اليُسر والسماحة، وبعبارة أخرى: إنّه يقوم بتشييد مبدأ إمكانية التطبيق، وإذا أردنا تناول أحد الأمثلة على ذلك هنا للاحظنا كيف تحدّث الله تعالى في ستّ آيات عن تيسير القرآن ـ بشكل عام ـ وتسهيله، قال تعالى:

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ (القمر: ١٧)[١]، كما سهّل الطريق: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ﴾ (عبس: ٢٠)، كما تحدّثت بعض الآيات عن التيسير والتسهيل، لدى حديثها عن تلاوة القرآن[٢]، وذبح الأضحية في الحج[٣]، مقعّدةً قانوناً عاماً بقولها: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥).

إننا نعتقد بأنّ اليسر والعسر بإمكانهما أن يكونا معايير حقيقيّة لتقويم اجتهاداتنا الفقهية، ذلك أنّ الكلام المذكور كلام خالد، جامع، وعام أيضاً، ومن ثمّ، لابد أن يستوعب تمام التساؤلات ليجيب عنها، ولن يكون لضمّ هذا الأمر مع سائر الأحكام الثانوية ومع الاضطرار والضرورة تأثير على الحكمة من التشريع.

وعليه، فالأحكام الإلهية يمكنها ـ في تحليلها الأوّلي ـ استيعاب أكثر المجالات لوضعها موضع التنفيذ، وهي غير قابلة ـ سوى في حالات خاصّة ونادرة ـ للاستثناء، وهذا هو معنى اليُسر القرآني في التشريع.

ب. مبدأ النقد المضموني للسنّة الشريفة

السنّة الشريفة هي المصدر الثاني من مصادر الفقاهة والاجتهاد والمعرفة الدينية، فلا سبيل أمام الاجتهاد لكي يتبلور ويظهر للعيان سوى أن يمارس الفقيه فيه البحث والتنقيب جادّاً في الروايات والأحاديث، إلاّ أنّه حيث كان للوضع والدسّ ـ طوال التاريخ الإسلامي ـ مجاله الرحب على لسان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام انطلاقاً من دوافع

---

(١) وراجع أيضاً، سورة القمر: ٢٢،٣٢،٤٠، ومريم: ٩٧، والدخان: ٥٨.

(٢) المزمّل: ٢٠.

(٣) البقرة: ١٩٦.

مختلفة، كان رصد الأحاديث ودراستها وتمييزها قسماً هاماً من الفعل الاجتهادي.

جاء في رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «قد كثرت عليّ الكذّابة وستكثر، فمن كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار...»(١).

كما أكّد أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ وبتعابير مختلفة ـ على هذا الأمر، من قبيل ما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّا أهل بيت صادقون، لا نخلو من كذّاب يكذب علينا، ويسقط صدقنا بكذبه علينا عند الناس»(٢).

ويذكر هشام بن الحكم أنّه سمع الإمام الصادق عليه السلام يقول: «لا تقبلوا علينا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنّة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدّمة، فإنّ المغيرة بن سعيد ـ لعنه الله ـ دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدّث بها أبي، فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربّنا تعالى، وسنّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله»(٣).

والسبيل الأفضل لكشف الأحاديث المجعولة الموضوعة إنّما يكمن في نقد المتن، أي ما عبّرت عنه النصوص عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بالعرض على الكتاب، إنّ الإمام الصادق عليه السلام يشير في الرواية السالفة الإشارة إليها إلى أنه لا ينبغي الأخذ بأيّ حديث إطلاقاً، ومن ثم نسبته إليهم عليهم السلام قبل عرضه على الكتاب الكريم والسنّة الشريفة.

وقد جاء في مصادر أهل السنّة عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «سيأتيكم عنّي أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسنّتي فهو منّي، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله ولسنّتي فليس منّي»(٤).

وثمّة روايات كثيرة أخرى في هذا المجال، نعرض ـ فعلاً ـ عن ذكرها، اكتفاءً بما

---

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٢٥، ح٢، وج ٥٠: ٨٠، ح٦.

(٢) اختيار معرفة الرجال: ٣٠٥، رقم: ٥٤٩؛ وبحار الأنوار ٢: ٢١٧، ح١٢.

(٣) اختيار معرفة الرجال: ٢١٢، الرقم: ٤٠١؛ ووسائل الشيعة ٨: ٣٨٨، ح٩؛ وبحار الأنوار ٢: ٢٤٩ـ٢٥٠، ح٦٢ـ٦٤.

(٤) سنن الدارقطني ٢: ١٢٢، ح٤٤٢٧.

أسلفناه.

ومن الطبيعي، أنّه لا يجدر في هذا المضمار إغفال الدراسات السندية والرجاليّة، فلعلم الرجال سهمٌ وافر في تقويم الأحاديث من حيث صدورها، وتحديد مدى صحّة نسبتها أيضاً، إلاّ أنّ الاكتفاء به لا يحمي الفقيه من الأخطاء والهفوات في ممارساته الاجتهاديّة، كما لا يحميه من الهوي في فخّ الأحاديث المدسوسة والموضوعة؛ ذلك أنّ الكاذب لا يجعل الحديث ويسنده إلى من هو معروف بالكذب، بل ينشره بما يوهم عدم وجود خدشةٍ في سنده، تماماً كمن يريد تزوير العُملات، فإنّه يسعى لصنع أوراق نقدية تحتوى خصائص الأوراق النقديّة الصحيحة من حيث اللون والشكل والمواصفات، وإلا لاكتشفت العملة المغشوشة بسرعة ودون مقدّمات تذكر.

إننا نعتقد أنّ الفقيه يقارب الصواب ويدنو منه ويحقق اجتهاداً ناجحاً وموفّقاً كلّما ركّز جهوده على النقد المضموني، أي على عرض الأخبار على الكتاب، كما ووضع الأصول والمبادئ المسلّمة المستمدّة من القرآن والحديث موضع المعيار والاهتمام.

ج ـ مبدأ انفتاح الاجتهاد وعدم حجية الشهرة

قال رسول الله ﷺ: «ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»[1].

طبقاً لهذا النصّ النبوي، يغدو تعدّد الآراء وتنوّعها، كما ووجود فتاوى صائبة وأخرى غير صائبة، أمراً طبيعياً، بل هو مصداق من مصاديق انفتاح باب الاجتهاد.

إن تقدير جهود الفقهاء السابقين في حفظ الموروث الفقهي لا يعني تصويب رؤاهم فيما ذهبوا إليه، وإلا كان من المفترض الحكم بعقم العملية الاجتهادية في غير مستحدثات المسائل، واعتبار هذه الممارسة غير منتجة ولا مثمرة.

من هنا، تطرح على بساط البحث موضوعة الشهرة، إنّ هذه الشهرة الفتوائية بإمكانها أن تكون قرينةً وشاهداً على فهم النصوص، إلاّ أنّها لا تمثل ـ في أيّ حال من

---

(١) الكليني، الكافي ١: ٤٣، ح١.

الأحوال ـ دليلاً أو برهاناً، ولذا لو قام على خلافها دليلٌ فلابدّ من رفع اليد عنها، والعمل على ما يقتضيه ذلك الدليل.

إن «شهرة القدماء» التي كان يؤكّد عليها فقهاء كبار من أمثال آية الله البروجردي ﵀ إنما تلعب دورها في تصويب عمليات تناقل الأحاديث عبر الأجيال، بمعنى أنّه كلّما لم نعثر على حديث في المصادر الروائية فإن شهرة القدماء تساعدنا على الوصول إلى حكم الحديث، إذا كانت ـ أي الشهرة ـ جاريةً في الأصول الحديثيّة المتلقاة عن المعصوم عليه السلام، وهذا ما لا يلغي شرعية الممارسة الاجتهادية في فهم الحديث، أو الخروج باستنتاجات منه طبقاً للموازين الاجتهادية.

د. مبدأ الجمع بين الفقه الجواهري والتجديدي

يشير مصطلحا: الفقه الجواهري والفقه الحيوي التجديدي الواردان في كلمات الإمام الخميني ﵀ إلى مبدأين أساسيّين في الاجتهاد هما:

المبدأ الأوّل: لا يجدر بالفقه والاجتهاد الخروج عن الحدود المتداولة لهما في الحوزات العلمية الدينية، ألا وهي الاعتماد على القرآن والسنّة، فلا ينبغي الخروج باستنتاجات مخارجة للفقه، ثم فرضها على العملية الاجتهادية وتحميلها عليها، إنما المفروض جعل المعايير المسلّمة في فهم الكتاب والسنّة أساساً تقوم عليه الممارسات الاجتهادية، دون العدول عنها قيد أنملة، نعم، هذا هو الفقه الجواهري.

المبدأ الثاني: من جانب آخر، يفترض أن لا يسقط الفقيه في ورطة النزعات الأخبارية والجمودية في فهمه واجتهاده الديني، ذلك أنّ الفقه إنّما جاء للإنسان وحياته في تمام العصور، وعلى مستوى الأجيال جميعها.

يجب أن يمتزج الفقه بالحياة بل أن يتقدّمها، إن نتائج الفقه القروسطي لم تعد نافعةً اليوم، بل يتحدّث عنها بوصفها مخالفةً لروح الحضارة والتقانة والتقدّم، وهذا ما لا يدرّ نتيجةً نافعة للفقه أبداً، إن من الضروري إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً على الدوام، وأن يعيش الفقيه زمانه ومكانه ولحظته، وذلك لكي يتمكّن من ضمان الفقه حياً وحاضراً في

الحياة وتلاطمها، وهذا هو معنى الفقه الحيوي المتجدّد.

إنّ اجتهادنا الفقهي يقوم على هذه المبادئ ـ وغيرها ـ ويركّز على الموضوعات التي غدت في هذا العصر محلاً لتساؤلات جادّة، أو أصبحت ظواهر جديدة في الزمن الراهن.

إننا نرى ضرورة رصد الموضوعات الفقهية الحديثة بآليات اجتهادية ومنهج علمي، وقد ارتأينا هنا أن يكون موضوعنا واحداً من قضايا العصر الجادّة المثارة في الاقتصاد الحديث، عنيت: الربا الإنتاجي الاستثماري، فالنظام البنكي في الاقتصاد المعاصر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأقسام مختلفة من الاقتصاد، يربط ـ هو أيضاً ـ بينها بوصفه حلقة وصل محكمة، كما أنّ مسألة الربح في النظام البنكي تعدّ هي الأخرى أمراً مصيريّاً وأساسياً.

الربا الاستثماري اصطلاح جديد، يستعمل للدلالة على نوع من الأرباح في النظام البنكي أو القروض المشابهة له، وسوف نعالجه هنا بالبحث والمناقشة، وحيث كانت العصمة للأنبياء والأئمة عليهم السلام ولا يصان غيرهم عن الخطأ والاشتباه كان هذا القلم فاقداً للمأمن من السقوط في الهفوة أو الوقوع في الخطأ، ولهذا كان النقد والانتقاد العلميان مساهمين في تقوية هذه الدراسة، وجرّ النفع والمصلحة لها.

١. عرض المسألة

الربا واحدٌ من محرّمات الديانة الإسلامية، دلّت على حرمته الآيات الكريمة والروايات الشريفة، بل كانت حرمته ـ عند الفقهاء ـ من الضرورات الدينية، كما صرّح بذلك صاحب الجواهر[١].

وقد كانت الحرمة ثابتةً للربا حتى في الأديان السابقة مثل اليهودية والمسيحية[٢]،

---

(١) راجع: النجفي، جواهر الكلام ٢٣: ٣٣٢.

(٢) راجع: الكتاب المقدّس، سفر التكوين: ٢٥، وسفر اللاويين: ٣٥ـ٣٧، وسفر التثنية: ١٩،

رغم وجود بعض الامتيازات التي تميّز موقف الديانتين في هذا الموضوع.

ويعني الربا في اللغة ـ كما يذكر صاحب المقاييس ـ الزيادة[١]، كما جاء في لسان العرب: «ربى أي زاد ونما»[٢].

ولا شك في أنه ليست كل زيادة بالمعنى اللغوي ربا، بل لابدّ من شروط خاصّة تقتضي معها الزيادةُ الحرمةَ، فعلى سبيل المثال: إن كثرة الكلام، وإعطاء المال والتصدّق به بكثرة، وتحصيل العلم بشكل مضاعف... ليست من الأمور المحرّمة أبداً، بل إن القرآن والروايات دلّت نصوصهما على مطلوبية بعض الزيادات والرضا بها.

قال تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ (الروم: ٣٩)، وتعني هذه الآية أنّه لو قصد الباذل المعطي زيادة أمواله وكثرتها، أو كما يقال في المثل (الفارسي): «فليذهب الكأس إلى حيث يمكن أن يعود القدح» فإنّ هذا القصد لا يوجب زيادةً عند الله تعالى، أمّا لو كان قصده من العطاء والهبة التقرّب إليه سبحانه فإن عمله هذا سوف يتضاعف عنده.

إذن، فالزيادة ليست حراماً مطلقاً، بل لقد جاء استخدام كلمة الربا في هذه الآية وبصراحة، دون أن يراد منها ما هو محرّم.

وهكذا الحال في الروايات، حيث جاءت كلمة الربا بمعنى مطلق الزيادة، فعن إبراهيم بن عمر اليماني عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «الرباء رباءان: ربا يؤكل، وربا لا يؤكل، فأمّا الذي يؤكل فهديتك إلى الرجل تطلب منه أفضل منها، فذلك الربا الذي يؤكل، وهو قول الله عز وجلّ: ﴿وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِندَ اللهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾، وأمّا الذي لا

وسفر حزقيال: ٤ـ٩، وإنجيل متى: ١٧ـ٢٦.

(١) مقاييس اللغة ٢: ٤٨٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب ٥: ١٢٧.

يؤكل فهو الذي نهى الله عز وجلّ عنه، وأوعد عليه النار»[١].

وهكذا يؤكّد الفقهاء ـ بدورهم ـ أيضاً على هذه المسألة، فقد ذكر صاحب الجواهر أن «ليس المراد من الربا المحرّم مطلق الزيادة، كما هو معناه لغةً»[٢].

٢. أنواع الربا

قسّم الربا في المصنّفات الفقهية إلى قسمين:

١ـ الربا المعاملي.

٢ـ الربا القرضي.

أمّا الربا المعاملي فيعني أن تبيع جنساً بمثله مشترطاً الزيادة، وذلك مثل أن تبيع طنّاً من القمح مقابل طن ومائة كيلوغرام منه، وشرط حرمة هذا النوع من الربا، إضافةً إلى وحدة الجنس، **أن يكون المبيعان** من المكيل أو الموزون، أي تلك السلع أو البضائع التي يتعامل في السوق عليها عبر الكيل أو الوزن، فهذا النوع إذا اشترطت الزيادة فيه كانت رباً محرماً.

وبناءً عليه، فإذا كان هناك سلعة أو بضاعة تباع بالعدّ، مثل البيض في بعض المناطق، أو بالمشاهدة، مثل الحيوانات، فلن تجري عليها أحكام الربا.

ولم يشرط الفقهاء في حرمة هذا النوع من الربا أن يكون نقداً أو نسيئة، بل اعتبروه حراماً مطلقاً.

أما الربا القرضي، فيعني اشتراط الزيادة في قرض شي أو مبلغ من مال، ومثاله أن يقرض شخص آخر مقداراً من القمح أو النقد بشرط أن يضيف المقترض عليها بعد سنة وحين أداء الدين مقداراً زائداً، وهذا النوع حرام مطلقاً، ولم يعترف الفقهاء فيه بأيّ تفصيل.

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٥ـ١٢٦، أبواب الربا، باب٣، ح١.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٢٣: ٣٣٤.

٣. أدلّة حرمة الربا

استند الفقهاء ـ لإثبات حرمة الربا ـ إلى الآيات القرآنية والروايات الكثيرة.

ففي القرآن الكريم، ثلاث آيات دالّة على حرمة الربا هي:

الدليل القرآني

١ـ قال الله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللهِ كَثِيراً * وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ (النساء: ١٦٠ ـ ١٦١).

٢ـ وقال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٣٠).

٣ـ وقال سبحانه: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * يَمْحَقُ اللهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُواْ الصَّلَاةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٥ ـ ٢٧٩).

الدليل الروائي

ثمّة روايات كثيرة دالّة على حرمة الربا، نشير هنا إلى بعضها:

١ـ جاء في وسائل الشيعة: «بلغ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أنّه كان يأكل الربا ويسمّيه اللباء، فقال: لئن أمكنني الله منه لأضربنّ عنقه»[١].

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٥، ح١.

٢ـ ويوصي النبي صلى الله عليه وآله علياً: «يا علي! الربا سبعون جزءاً، فأيسرها مثل أن ينكح الرجل أمّه في بيت الله الحرام»[١].

٣ـ يقول الإمام الصادق عليه السلام: «الربا سبعون باباً، أهونها عند الله كالذي ينكح أمّه»[٢].

٤ـ وعن الصادق عليه السلام: «درهم واحد من ربا أعظم من عشرين زنية كلّها بذات محرم»[٣].

٥ـ وعن الصادق عليه السلام أيضاً: «درهم ربا أشدّ عند الله من ثلاثين زنية كلّها بذات محرم، مثل عمّة وخالة»[٤].

٦ـ وعنه أيضاً: «درهم ربا عند الله أشدّ من سبعين زنية كلّها بذات محرم»[٥].

٧ـ وعنه أيضاً: «درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلّها بذات محرم في بيت الله الحرام»[٦].

٨ـ عن النبي صلى الله عليه وآله: «شرّ المكاسب، كسب الربا»[٧].

٩ـ وعن الباقر عليه السلام: «أخبث المكاسب كسب الربا»[٨].

١٠ـ وعن النبي صلى الله عليه وآله: «ومن أكل الربا ملأ الله بطنه من نار جهنّم بقدر ما أكل، وإن اكتسب [منه] مالاً لم يقبل الله منه شيئاً من عمله، ولم يزل في لعنة الله والملائكة ما كان

(١) المصدر نفسه: ١٢١ـ١٢٢، ح١٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٣، ح١٨.

(٣) المصدر نفسه: ١١٩، ح٦.

(٤) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ١٧٤.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٣، ح١٩، يذكر أن الاختلاف في العقوبات وقباحة العمل في الروايات قد يكون لاختلاف الأزمنة، والأمكنة، والشروط، والظروف، والأشخاص.

(٧) المصدر نفسه ١٨: ١٢٢، ح١٣.

(٨) المصدر نفسه: ١١٨، ح٢.

عنه قيراط»[١].

١١ـ وعن الصادق عليه السلام: «إذا أراد الله بقوم هلاكاً ظهر فيهم الربا»[٢].

لقد حكم الفقهاء ـ اعتماداً على هذه الآيات والروايات ـ بحرمة الربا بكلا نوعيه: المعاملي والقرضي، حكماً مطلقاً لا تفصيل فيه، نعم، فلم يذكروا أيّ تفصيل بين الصور والحالات المفروضة لكلا نوعي الربا.

٤ . نظريّتنا الخاصّة

رغم أنّنا نوافق ـ مثل سائر الفقهاء ـ على مبدأ حرمة الربا، اعتماداً على الآيات والروايات، بل نراه من ضروريات الفقه الإسلامي، بل ضروريات الإسلام، إلا أننا نعتقد بضرورة القول بتفصيل في الحرمة داخل كلا قسميه، عنيت: الربا المعاملي والقرضي، ومعنى ذلك ـ بعبارة أخرى ـ أننا نرى حرمة قسم واحد من النوع الأوّل للربا، وهو الربا المعاملي، وقسم واحد فقط من النوع الثاني للربا، وهو الربا القرضي، دون أن نرى دليلاً يثبت حرمة القسم الآخر من كلا النوعين.

ونحاول هنا عرض نظريّتنا الخاصة في هذا المجال.

أ . الربا المعاملي: نقد نظرية الحرمة مع امتياز الجودة

يصدق الربا المعاملي ـ كما أسلفناه ـ عندما يتمّ تبادل سلعة من المكيل أو الموزون بمثلها مع شرط الزيادة، كأن يباع طنّ من الأرز مقابل طنين من الجنس نفسه، وما شابه ذلك، لكن لو وقعت المعاملة على طنّ من الأرز الممتاز ذي الدرجة الأولى مقابل طنّين من الأرز ذي الدرجة الثالثة مما يتساوى في القيمة والمالية... فإن الحكم بحرمة مثل هذه المعاملة ـ حتى مع وجود زيادةٍ فيها ـ محلّ تأملّ وإشكال.

---

(١) المصدر نفسه: ١٢٢، ح١٥.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٣، ح١٧.

صحيح أن فتاوى الفقهاء في حالات من هذا النوع تسمح لأطراف المعاملة ـ كي يفرّوا من الحرمة ـ أن يبيع صاحب الطن أرزه بمبلغٍ ما، ثم يتم شراء الطنين الآخرين مقابل المبلغ المذكور، إلا أن هذا النوع من الفرار ليس سوى حيلة، وإذا فرضنا أنّ حرمةً ما كانت ثابتة على هذه المعاملة فإنّ هذه الحيلة لن تسقطها؛ وذلك لأن الاستفادة من الحيل ليست إلا لأجل إبطال مفعول القوانين وتفريغها من محتواها.

من هنا، نشكّك في الحكم بعموم حرمة الربا المعاملي لهذا النوع من المعاملات، ولتمام الصور المفترضة[١].

ب ـ الربا القرضي: نقد نظرية حرمة الربا الاستثماري

يقسّم الربا القرضي اليوم إلى قسمين مفترضين هما: الربا القرضي الاستهلاكي، والربا القرضي الإنتاجي الاستثماري.

ويعني الربا الاستهلاكي أنّ المقترض إنما يُقدم على الاقتراض بدافع الحاجة والأزمة المالية، بل قد يضطرّه العوز إلى تأخير تسديد ديونه مرات عدّة عن موعدها المحدّد، مما يؤدي إلى تضاعف مقدار الدين عليه عمّا كان اقترضه.

والمستفاد من التفاسير والكتب الحديثية والتاريخية أن السائد زمان نزول الآيات القرآنية كان الربا الاستهلاكي، سواء شرطت الزيادة في بداية القرض، وهو ما يعبّر عنه الفقه الإسلامي: القرض بالشرط، أو كانت مقابلةً للتأخير في التسديد عن زمان دفع الدين أو تقسيطه، وبناءً عليه، يطالب المقرِض المقترض بمبلغٍ إضافي عندما يحلّ موعد الدين دون أن يتمكّن الأخير من دفع المبلغ المستحقّ عليه.

يقول القرآن الكريم في هذا المجال: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ (البقرة: ٢٨٠)، وهذا القانون القرآني مطابق تماماً للمعطيات العقلانية وما يفهمه العقلاء، من أنّه لابد من الإمهال في القرض حتى الحدود المتعارفة، فإذا لم يعمل

(١) نترك تفصيل البحث في هذه النقطة إلى دراسة أخرى مستقلّة.

المقرض عندها بهذا القانون الديني، بل طالب بالربا والزيادة فإنّه يكون مشمولاً للآيات والروايات المذكورة سلفاً، وهذا هو بالضبط ما نسمّيه: الربا الاستهلاكي.

إلا أنّ العصر الحديث جعلنا نتصوّر فرضيةً أخرى من المعاملات، ندر في الماضي وجود مثيل لها، بل تعدّ من مختصّات الحياة المتطوّرة المعاصرة، وهذه الفرضية التي غدت اليوم واقعاً، تتمثل في حاجة الرجل الغنيّ المتموّل إلى رأسمال إضافي لاستثماره اقتصادياً، كأن يشيد به المجمّعات السكنية، أو يبني به المصانع والمعامل، أو يؤسّس مدجناً للحيوانات...، فهو يملك ـ حسب الفرض ـ مبلغاً كبيراً من المال، ويرى نفسه قادراً على إنجاز مثل هذه المشاريع الاقتصادية الضخمة، إلا أنّه يقترض مبلغاً من المال لإكمال رأسماله، غايته يشترط في قرضه هذا الربا والزيادة.

ومثال ذلك، أن يحتاج متموّل إلى رأسمال تجاري يقدّر بمائتي مليون تومان، فيما لا يملك هو منه سوى مائةً وخمسين مليوناً، فيضطرّه ذلك إلى اقتراض خمسين مليوناً لمدّة عام، مقابل أن يهب مبلغاً للبنك أو المقرِض.

هذا النوع من الربا هو ما نسمّيه: الربا الإنتاجي الاستثماري، أي أنّ المال في هذا الربا يصرف في إطار دفع عجلة الاقتصاد وتنمية الإنتاج.

أدلّة حليّة الربا الاستثماري

والسؤال الأساسي هنا هو: هل يمكن القول بأنّ أدلّة حرمة الربا تشمل مثل هذا النوع من المعاملات أم لا؟

يذهب مشهور الفقهاء إلى تحريم هذا اللون من المعاملات؛ اعتماداً على إطلاقات وعمومات الآيات والروايات، إلا أنّنا ندّعي أنّ هذا القسم ليس بحرام، ولا تشمله أدلّة المنع عن الربا، ولنا على ذلك شواهد وأدلّة هي:

الدليل الأوّل: إن الآيات القرآنية الذامّة للربا، وقد أسلفنا ذكرها سابقاً، وإن دلّت على مبدأ الحرمة، إلا أنّها مجملة من حيث بيان المصاديق والموارد، ومن ثم فليس لها

دلالة على حرمة تمام أنواع القرض، استهلاكياً كان أم إنتاجياً وذلك:

أولاً: إنّها مجملة، ذلك أنّ الربا يعني مطلق أنواع الزيادة، الأمر المتيقّن من عدم حرمته، كما أشرنا إلى ذلك في بداية هذه المقالة، وهذا معناه أنّ بعض أقسام الزيادة حرام أمّا بعضها الآخر فهو حلال، وحيث لم يبيّن في الآيات ما هو المحرّم أخذنا بالقدر المتيقّن منه، ألا وهو الربا الاستهلاكي، وهذا ما توضحه مطالعة آيات سورة آل عمران، والنساء؛ ذلك أنّه ليست فيها أيّة إشارة لوجود معاملة أو مبادلة في البين.

ثانياً: يمكن القول: إن آية: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ تدلّ على حرمة الربا الاستهلاكي، لا على نحو القدر المتيقّن، كما أسلفناه آنفاً، بل على نحو الظهور القرآني، ولكي يتّضح الأمر نلاحظ أنّ جملة: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ جملة استئنافية، وليست حالاً للجملة السابقة عليها، وإلا كان اللازم ذكرها مع كلمة «قد»، ذلك أنّه كلّما كانت الجملة الفعلية الماضوية حالاً، لزم ـ طبقاً للقواعد العربية ـ إضافة حرف «قد» إلى مطلعها، وحيث لم يكن الأمر كذلك، كانت الجملة استئنافية[1].

والتغير الذي سيحصل ما بين كون الجملة المشار إليها حالاً أو استئنافاً هو أنّها لو كانت حالاً سيكون معنى الآية: إن خداع الشيطان لهم أن قالوا: البيع مثل الربا، والحال أنّ الله قد أحلّ البيع فيما حرّم الربا، ومعنى ذلك أن هلاكهم وضلالهم كان في حال تشريع هذا الحكم، والحال أنّ هلاكهم كان قبل هذا التشريع وبعده معاً.

أمّا لو كانت الجملة استئنافيةً فستكون جملة: أحلّ الله البيع، منقطعة الصلة عمّا سبقها.

جاء في تفسير المنار أنّ الواو هنا يمكن أن تكون حاليةً فتكون الجملة اللاحقة لها جواباً عن إشكال آكلي الربا، الذين يقولون: إنّ بيع النسيئة الذي تكون القيمة فيه أكبر منها في المعاملة النقدية مثل الربا[2].

---

(١) الطباطبائي، الميزان ٢: ٤١٥.

(٢) رشيد رضا، المنار ٣: ١٠٧.

وعلى أيّة حال، فسواء كانت الجملة مستأنفةً أو حالية، فهي تجيب عن ما أورده آكلو الربا، وهذا الجواب يمكن أن ينظر إليه بمنظارين:

أحدهما: إنّ الله تعالى يريد أن يقدّم لهم جواباً تعبّدياً، وأنّه ليس بصدد وضع حدود فاصلة تميّز ما بين البيع والربا، الأمر الذي يخالف العادة القرآنية في بيان الأحكام، ذلك أنّ النص القرآني يسعى جاهداً على الدوام لإقناع مخاطبه إلى جانب إبلاغه بالحكم الشرعي، وكمثال على ذلك، عندما يتحدّث الله تعالى عن وجوب الصيام يرفق حديثه ببيان فلسفته فيقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣)، وهكذا الحال عندما تحدّث عن وجوب الحج، أشار إلى منافعه وعوائده الخيّرة على الإنسان، فقال: ﴿وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ (آل عمران: ٩٧)، مضيفاً في آية أخرى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ...﴾ (الحج: ٢٨)، وعلى المنوال نفسه،حكم القرآن بوجوب إقامة الصلاة، حيث عدّ المنع عن المنكرات والفحشاء فلسفةً لها، فقال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥).

وبذلك يتبيّن أنّ الله تعالى إنّما كان يدعو الناس إلى مرتكزاتهم عندما ميّز بين البيع والربا، وهذا معناه أن الناس يدركون بأنفسهم أنّ هناك اختلافاً بين بيع بضاعةٍ نسيئةً مع زيادةٍ في القيمة وبين إقراضهم شخصاً مشترطين عليه ـ بدايةً ـ الزيادة، أو عجز المقترض عن تسديد المستحَقّ في الموعد فيأخذون منه مبلغاً مقابل منحه فرصةً أخرى، وهكذا...، والسبب أنّ الصورة الثانية قبيحة ومنكرة، أمّا الصورة الأولى فليس حالها كذلك.

ولهذا أمكن القول: إن الأوّل بيع ومعاملة تقتضيها ضرورات الحياة، حيث لا يمكن للفرد وحده تأمين احتياجاته تمامها، وفقط بعض حاجات المجتمع يجري تأمينه عبر مقايضة البضائع بعضها ببعضها الآخر، كما هو الحال في المعاملات الأولية والبدائية، أو مبادلة عين بنقد، كما هو الحال في المعاملات بصورتها المتطوّرة، تماماً كما أشار إليه

الإمام الخميني لدى جمعه بين أخبار خيار الحيوان، فكل إنسان يأخذ ما يريد[1]، إن هذه المعاملة ضرورية وهذه المبادلة لازمة لتنمية الحضارة البشرية.

ثانيهما: إنه ربا، ينبعث من الاستغلال السيء للفقر والعجز الذي يواجهه ضعفاء الناس، فيشرط مبلغاً إضافياً مقابل دفع القرض، وهو ما لا يساعد على تقدّم الحضارة الإنسانية، لا بل يقف سدّاً عالياً ومنيعاً أمامه.

وبذلك يتبين أن الآية الكريمة تدلّ على حرمة الربا الاستهلاكي، ولا تشمل ـ بأيّ وجهٍ من الوجوه ـ أنواع الربا الإنتاجي الاستثماري.

ثالثاً: يمكن القول: إنّ ما تضيفه آيات سورة البقرة يكشف عن أنّ علّة حرمة الربا هي الظلم، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٧٨ـ٢٧٩).

وبناءً عليه، فالظلم هو علّة الحرمة، وهو ما يتصوّر في الربا الاستهلاكي، دون الربا الإنتاجي الاستثماري، وبعبارة أخرى، إنّ القرآن يقول: إنّ الربا ظلم عرفي وعقلائي، وإذا ما تاب المتعاملون به فليس لهم سوى رؤوس أموالهم، لا أكثر، ذلك أنّ أخذ الزيادة عن ذلك ظلم.

الدليل الثاني: بيّنا ـ إلى هنا ـ دلالة الآيات القرآنية ـ بثلاثة تقريبات ـ على حرمة الربا الاستهلاكي، وعدم حرمة الربا الإنتاجي الاستثماري، وقد بلغ بنا المطاف الحديث عن الروايات، ومَدَيات دلالتها في هذا المضمار.

والذي نلاحظه أنّ الإجمال يغطّي دلالات الروايات أيضاً، كما كان الحال في الآيات، ذلك أنّ الروايات الدالّة على حرمة الربا على مجموعتين:

المجموعة الأولى: روايات تحريم الربا في المكيل والموزون

١ـ جاء في الصحيح عن زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا يكون الربا إلا

---

(١) راجع: الإمام الخميني، كتاب البيع ٤: ٢٦٣ـ٢٦٤.

فيما يُكال أو يوزن»[١].

٢. وفي خبر موثق، يذكر عبيد بن زرارة أنّه سمع من الإمام الصادقعليه السلام قوله: «لا يكون الربا إلا فيما يكال أو يُوزن»[٢].

٣ـ وفي موثق آخر عن منصور بن حازم قال: «سألته عن الشاة بالشاتين، والبيضة بالبيضتين؟ قال: لا بأس ما لم يكن كيلاً أو وزناً»[٣].

وهذه المجموعة من الروايات ليس لها دلالةٌ على الربا القرضي، كما أنّها مجملةٌ بالنسبة إلى الربا المعاملي، وأنّه هل المنظور فيها حالة بيع النسيئة أم النقد أم كليهما معاً؟ وبعبارة أخرى، إنّ هذه الروايات تفيد الحصر وتدلّ عليه، لا أنّها تفيد بيان المحصور وترشد إليه، ولهذا كانت فاقدةً للإطلاق من هذه الجهة.

إضافةً إلى ذلك، تدلّ الروايات على نفي الربا في غير المكيلات والموزونات، والحال أنّه متصوّر فى ذلك، بل إن حالات الربا أكثر بكثير من دائرة المكيل والموزون، ونتيجة ذلك أنّ هذه الروايات تحرّم الربا المعاملي، مستثنيةً غير المكيل والموزون، وحيث كانت الموارد المستثناة بالغة الكثرة كان ذلك تخصيصاً للأكثر المحكوم بكونه مستهجناً عرفاً، كما قرّر في أصول الفقه.

وإذا قيل: إنّ هذه الروايات في مقام الحكومة، أي أنّها ترفع عنوان الربويّة تعبّداً عن غير المكيل والموزون، **قلنا**: الحكومة التي تعني تضييق الموضوع تعبّداً أو توسعته وتعميمه كذلك ترجع في الحقيقة إلى التخصيص، ممّا يبقي الإشكال المشار إليه آنفاً على قوّته.

إضافةً إلى ذلك كلّه، إنّ صريح القرآن والحديث على تعظيم حرمة الربا، واعتباره حرباً مع الله تعالى، وأنّ درهماً منه أشدّ سبعين مرّة من مقاربة الفحشاء مع المحارم،

---

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٣٢ـ ١٣٣، أبواب الربا، باب٦، ح١.

(٢) المصدر نفسه، ح٣.

(٣) المصدر نفسه، ح٥.

ومع هذا كيف يمكن قبول مثل هذا الاستثناء؟! وبعبارة أخرى، إنّ هذه الروايات تعارض القرآن والسنّة القطعية.

وبعيداً عمّا أسلفناه، إذا لم تكن هناك زيادة في المالية في معاملات المكيل والموزون، مع وجود اختلاف في الكمية، فإنّ العرف لا يرى ذلك ظلماً ومنكراً كما لا يرى الحياة التجارية مختلةً بذلك.

ومع الأخذ بعين الاعتبار الملاحظات السابقة على روايات الربا المعاملي، لابدّ من حملها على وقائع عينية ذات طابع تاريخي خاصّ بزمانها، أو التوقّف فيها وإيكال علمها إلى أهلها.

المجموعة الثانية: روايات تحريم القرض الربوي

١ـ حفص بن غياث عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «الرباء رباءان: أحدهما حلال، والآخر حرام، فأمّا الحلال فهو أن يقرض الرجل قرضاً طمعاً أن يزيده ويعوّضه بأكثر ممّا أخذه بلا شرط بينهما، فإن أعطاه أكثر ممّا أخذه بلا شرط بينهما فهو مباح له، وليس له عند الله ثواب فيما أقرضه، وهو قوله عز وجل: ﴿فَلَا يَرْبُو عِندَ اللهِ﴾، وأمّا الربا الحرام فهو الرجل يقرض قرضاً، ويشترط أن يردّ أكثر مما أخذه، فهذا هو حرام»[1].

٢ـ وفي رواية صحيحة عن خالد بن الحجاج: «سألته عن الرجل كانت لي عليه مائة درهم عدداً، قضانيها مائة وزناً، قال: لا بأس ما لم يشترط، قال: وقال: جاء الربا من قبل الشروط، إنّما يفسده الشروط»[2].

وهذه المجموعة من الروايات لا تعيّن المصداق أيضاً والمورد، سيّما وأنّ ما كان رائجاً في ذلك الزمان هو الربا الاستهلاكي، ولهذا، فإن تعميم هذه الروايات لتمام أنواع

(١) المصدر نفسه: ١٦٠، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ١٩٠ـ١٩١، ح١.

الربا القرضي لا مبرّر له.

الدليل الثالث: نظراً لقصور أدلة الحرمة القرآنية والروائية عن إفادة التعميم، يمكن القول: إنّ مقتضى إطلاق ـ وكذا عموم ـ أدلّة العقود، والشروط، والتجارة، والقرض أيضاً هو حلية الربا الإنتاجي.

وبعبارة أخرى، يمكن أن يقال: إن إطلاقات وعمومات أدلّة المعاملات والقروض لا تخصَّص إلا من جانب القروض الاستهلاكية، فيما يبقى غيرها تحت العمومات والمطلقات الدالة على الجواز والحليّة والصحّة.

الدليل الرابع: إن آيات تحريم الربا قد جاءت إلى جانب آيات الإنفاق، وهذا ما يشكّل بنفسه قرينةً وشاهداً على أنّ الربا المحرّم إنّما هو ما يقع موضع الإنفاق ويحلّ محلّه. وبعبارة أخرى، في المواضع التي ينبغي فيها الإنفاق والعطاء إذا لم يقم المسلم بما هو اللازم عليه بل طالب بالزيادة واستحسنها كان ذلك منه رباً، وهذا هو بعينه الربا الاستهلاكي، وإلا فإنّ الربا الإنتاجي لا يكون كذلك، إذ لا يقع موقع الإنفاق ولا يحلّ محلّه، إنما يكون المقترض فيه غير محتاج للمقرض، بل يريد بالقرض رفع رأسماله بغية تفعيل استثماراته وتنشيطها.

الدليل الخامس: لقد عدّ الربا وأكل مال الناس بالباطل في سورة النساء أمراً واحداً، حيث قال تعالى: ﴿**وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ**﴾ (النساء: ١٦١)، ذلك أنّ الربا مثال من أمثلة أكل المال بالباطل. وبعبارة أخرى: إنّ الآية من نوع ذكر العام بعد الخاص، وبناءً عليه، يغدو الربا حراماً من حيث كونه أمراً باطلاً، ولا شك في أنّ الربا الاستهلاكي يتّسم بذلك، إلا أنّ الربا الإنتاجي الاستثماري الذي يلعب دوراً أساسياً في قيامة الاقتصاد ليس حاله كذلك.

الدليل السادس: جاء في روايات تحريم الربا ذكر علل وأسباب للحرمة لا تنطبق على الربا الإنتاجي الاستثماري، فقد ذكرت بعض الروايات أنّ علة تحريم الربا ركود الاقتصاد، وتعطيل المعاملات، ففي وسائل الشيعة عن هشام بن الحكم: «أنّه سأل أبا

عبد الله عليه السلام عن علّة تحريم الربا فقال: إنه لو كان الربا حلالاً لترك الناس التجارات وما يحتاجون إليه، فحرّم الله الربا لتنفر الناس من الحرام إلى الحلال، وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم في القرض»[١].

وهكذا، ينقل زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إنّما حرّم الله الربا لئلا يذهب المعروف»[٢].

ومن الواضح أن الربا الإنتاجي ليس فقط لا يسبّب ركوداً اقتصادياً لا بل يساهم في ضخّ عجلة الاقتصاد بالحراك، ويبث روحاً متنامية في حركة الإنتاج أيضاً.

ومن الممكن أن يقال: إن ما جاء في الروايات ليس علّةً بل هو حكمة، وهي ـ أي الحكمة ـ وإن ثبت الحكم بثبوتها إلا أنّه لا يزول بانتفائها، لكن:

أولاً: إن حروف التعليل مثل إنّما، ولـ، ولأن، ولئلا و... ظاهرة في إفادة العلية لا الحكمة، وعلماء الأصول عندما يتحدّثون عن تنقيح المناط يستندون إلى وجود أدوات التعليل، ويرونها من العلائم القطعية الدالّة عليه، فقد ذكر الميرزا القمي في كتاب القوانين: «أما الكتاب والسنّة فإما يستفاد العلّة منهما بصريح اللفظ الدالّ عليها بالوضع أو بسبب التنبيه والإيماء المحسوب من الدلالة الالتزامية، ولكلٍّ منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء، أمّا الأول فكقوله: لعلّة كذا، أو لأجل كذا، أو كي يكون كذا، أو إذن يكون كذا ونحو ذلك، ودونها في الظهور اللام والباء، وإن كانت هذه أيضاً ظاهرة ... »[٣].

ثانياً: ليس كلّ زيادة ـ كما مرّ ـ حراماً، وعليه، تكون الروايات مجملةً، والقدر المتيقّن منها هو الربا الاستهلاكي، دون أن تشمل ما سواه.

ثالثاً: على تقدير عدم الإجمال في الروايات، وأنّ ما ذكر إنما هو حكمة لا علّة، يمكن

---

(١) وسائل الشيعة ١٨ : ١٢٠، ح٨.

(٢) المصدر نفسه، ح١٠.

(٣) القمّي، القوانين المحكمة ٢ : ٨٤.

ادّعاء وجود انصراف هنا، ذلك أنّ المتعارف في ذلك الزمان هو الربا الاستهلاكي، ومن ثم ليس في الروايات دلالة على ما هو أزيد منه.

رابعاً: إنّ تحريم الربا الإنتاجي يخالف النص القرآني، ذلك أنّ آية حرمة الربا تعلّلها بالظلم، وإذا ما خالف مضمون روايةٍ معطى آية قرآنية فلابدّ من طرحه أو تأويله، ومع غضّ النظر عن ذلك كلّه يمكن ادّعاء أنّ تحريم الربا الإنتاجي الاستثماري مخالفٌ للعقل، ذلك أنّه ـ أي العقل ـ يمتدح هذا النوع من الزيادات.

الدليل السابع: إن كلمات الفقهاء مختصّة بكشف مصداق الآيات والروايات، وهذا هو اجتهادهم في فهم القرآن والسنّة، ومثل هذا الاجتهاد ليس حجةً على المجتهدين الآخرين، وبعبارة أخرى، إذا ما لاحظنا في كلمات بعض الفقهاء تعميماً في مجالنا هنا، فإنّ هذا لا يدلّ إلاّ على تصوّراته ورؤاه لمصادر المعرفة الدينية، دون أن يحكي عن صدور الروايات والأخبار، وهذا ما لا يجعل فهمه واجتهاده سنداً أو مدركاً لبقيّة المجتهدين.

الدليل الثامن: يمكن القول: إن السيرة العقلائية دالّة على حليّة أنواع الربا الإنتاجي الاستثماري أو أنّ الشارع لم يردع عنها، وهذا بنفسه شاهد صارخ على الحليّة.

ولا يجدر القول: إن هذه السيرة لا تمتدّ إلى زمن الشارع حتى يكشف عدم الردع عنها عن إمضائها، وذلك لأنّ بناء المعاملات على الإمضاء لا التأسيس، ومن هنا يكون عدم الردع عنها كاشفاً عن إمضائها.

القمار، المسابقات، التسلية

دراسة فقهية استدلاليّة

مقدمة

عندما رأى الإنسان أنه يعيش إلى جانب الآخرين من أبناء نوعه، وأحسّ أنّ علاقته بهم توجب راحته وتقدّمه.. صرف قسماً من آنات عمره في المسابقات والمباريات، إما بشكل مباشر أو غير مباشر. ومنشأ هذا الأمر ـ إضافةً إلى التسلية، والفرح، وتمضية الوقت بالانبساط والانشراح ـ ملأ الفراغ من هذا الوقت، وكسب الدخل المادي، وربما أحياناً كسب أرباح كبيرة على الصعيد المادي، فلو لم يكن حسّ التباري والسعي للامتياز عن الآخرين والتقدّم عليهم وإبراز محاسن الذات وعناصر قوّتها موجوداً لم يحصل في حياة البشر تقدّم ولا بلوغ للإمكانات والرفاه والسعادة والاستقرار، أو على تقدير وجود هذه الأشياء لم تكن لتوجد بهذه السرعة لولا الحسّ المذكور.

واليوم يعتمد الأفراد، والشركات، والمؤسّسات الخاصة والحكومية، بل وما هو أعلى من ذلك ـ كالدول والبلدان ـ على هذا الأمر، فتسعى يوماً بيوم لجعل منتوجاتها أكثر تقدّماً ودقةً وإمكانيةً من الآخرين، لتقدّم ما عندها للمجتمعات البشرية والمستهلكين، ومن هذا المنطلق نفسه تُقام في بعض الأحيان مسابقات علمية تعطى فيها جوائز قيّمة، تهدف إلى اكتشاف النخب والعناصر الممتازة في المجتمع.

وعلى أية حال، فقد كانت هذه المسابقات فيما مضى من زمان تختصر في التباري

برمي الأحجار والرماح أو في الصيد، إلاّ أنّ مرور الأيام طوّرها لتشمل مختلف ألعاب القوى واختبارها، مثل: المصارعة، والركض، ثم النبال، وركوب الخيل و.. إلى أن وصلت إلى إبداء الإنسان تميّزه في الكتابة ورسم الخط، والسرعة، والحفظ.. بحيث إنّ تعداد ألوان المباريات والمسابقات اليوم لم يعد أمراً سهلاً.

اليوم، وفي تمام أقطار العالم، ملأت المسابقات الدنيا، حيث يشارك الناس جميعاً ـ كلٌّ حسب ثقافته ومنطقته ـ بهذه المسابقات، إجراءً واستقبالاً وترحيباً و.. وهذا التعدّد والتنوّع صار أساساً لأفكار وأهداف مختلفة عن تلك التي دفعت في الماضي إلى فعلها، فالباعث اليوم على هذه البرامج والنشاطات ليس مجرّد التسلية والفرح والرياضة أو تمضية الوقت، بل صارت لها أهداف سياسية كبرى، وكذلك ثقافية، وبالأخص اقتصادية، مما يعيه أبسط الناس وأقلّهم اطلاعاً، ولماذا لا تغدو كذلك والحال أنّ عدداً كبيراً من البرامج التلفزيونية، والفضائيات، والصحف، والمجلات، وسائر وسائل الاتصال الجمعي، صار مخصصاً لها، وبأقلّ قدر من التأمل والتفكير نعرف كم هي المداخيل المالية الهائلة والأرباح المذهلة التي تحصل جرّاء إقامة هذه المسابقات، وكم ظهرت فرص عمل وأنواع شغل خاصّة بإقامة هذه المباريات، حتى أنها شغلت الكثير من المجتمعات المختلفة وشرائحها: الشاب والعجوز، الرجل والمرأة، الصغير والمراهق، المجتمعات الإسلامية وغيرها.

والأهم من ذلك كلّه، أن فريقاً من المؤمنين، من حيث شاء أو لم يشأ، صار مرتبطاً بهذه البرامج والأنشطة، وكما قيل سابقاً، فإن المجتمعات الإسلامية تعاملت مع هذه البرامج بوصفها واقعاً خارجاً عن السيطرة، وهو ما جعل رجال الفكر والثقافة والمتولّين لأمور الدين مضطرّين لدارسة هذه الظاهرة دراسةً دينية وتحليلها طبقاً لمعطيات الدين نفسه. والجدير ذكره أنّ الأديان لم تتوانَ عن التشجيع على إقامة المسابقات والمباريات، بل سعت لترويج بعضها، فقد دعم الإسلام مسابقات الإبل والرمي والفروسية، وقد وردت الروايات العديدة الكثيرة الدالّة على جوازها، كما

سوف يأتي إن شاء الله تعالى.

وقد أدى ذلك كلّه ـ في الماضي والحاضر ـ إلى تداعي جملة أسئلة طرأت على أذهان المتشرّعة والمتديّنين من جهة، وشغلت عقول العلماء والفقهاء بوصفهم المتولّين للأمور الدينية، من جهة أخرى، ويمكن العثور على هذه الأسئلة من بين ما كُتب وقيل، وذلك من نوع الأسئلة التالية:

١ ـ هل يجوز الحضور إلى محلّ إقامة هذه المسابقات ودفع المال للحصول على مؤشر للدخول؟ وهل تعدّ هذه المسابقات من مصاديق اللهو واللعب؟

٢ ـ هل يمكن تعميم المسابقات المنصوص عليها في النصوص الدينية والمرخّص فيها عبر تنقيح المناط وتوسعة الملاك إلى الأدوات والمسابقات المتناسبة مع العصر الحاضر، ومن ثم مقاربة مثل المصارعة، والتكواندو، والكاراتيه، والدراجات النارية، ومسابقات السيارات، والرمي بالأسلحة المعاصرة، مع مثل ركوب الخيل والرمي بالنبال والسهام والرماح، على أساس عنصر تقوية القوى الروحية والدفاعية، وعنصر الاستعداد للحرب؟

٣ ـ هل تحرم المداخيل المالية التي تُجنى من وراء هذه المسابقات غبر الشرط والرهان و..؟

٤ ـ ما حكم هذه المسابقات إذا كانت لها أهداف غير اقتصادية، مثل نشر ثقافة البلدان الإسلامية أو تقوية البُنية العلمية للمشاركين أو محاولة التعرّف على النخب العلمية لدعمها و..؟

٥ ـ ما حكم مثل مسابقات حفظ القرآن وقراءته و..؟

٦ ـ أليس من المنطقي استنتاج أنّ ذكر الرماية وركوب الخيل وعَدْو الجمال و.. في الروايات إنما جاء من باب المثال وبيان المصاديق، ومن ثم تغيُّر الظروف والأوضاع في المصاديق يمكن أن يؤدّي إلى تغيّرها؟

٧ ـ هل يجوز اللعب بأدوات القمار لغير المقامرة، بل للتسلية فحسب؟

٨ ـ هل يمكن اللعب للتسلية بالآلات التي لم يكن لها وجود فيها سلف من الزمان، لكنها غدت اليوم آلةً من آلات القمار؟

٩ ـ إذا كان أصل الشرط والرهان والمسابقات غير شرعي، كيف يمكن أن تكون قائمة دائماً في أوساط المتدينين والمجتمعات المحافظة دينياً ونحن نراها كذلك، مع عدم وجود منع من طرف العلماء لها؟ فهل توصّل هؤلاء العلماء لحلٍّ لمثل هذه القضايا أم لا؟

سنحاول هنا في هذه المقالة الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها من وجهة نظرنا؛ لنقدّم معطيات فقهية تتناسب مع تحوّل الظروف؛ اعتماداً على نظريات السلف الصالح، وانطلاقاً وأخذاً من الكتاب والسنّة والعقل، إن شاء الله تعالى.

معنى المسابقة لغةً وشرعاً

تشتق «المسابقة» من جذر «سبق» ويعني التقدّم على الغير[1]، كما تختزن الكلمة مفهوم التقدّم والمنافسة في الأشياء جميعها[2]، وقد استخدمت مادة «سبق» في القرآن الكريم بهذا المعنى، وكذا مشتقاتها؛ فنحن نقرأ في سورة يوسف الآية التالية: ﴿**إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا**﴾ (يوسف: ١٧)، وفي آية أخرى من السورة عينها جاء: ﴿**وَاسْتَبَقَا الْبَابَ**﴾ (يوسف: ٢٥)، وفي سورة يس جاء: ﴿**فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ**﴾ (يس: ٦٦).

جاء في لسان العرب ـ نقلاً عن الأزهري ـ ما نصّه: «جاء الاستباق في كتاب الله تعالى بثلاثة معاني مختلفة: أحدها قوله عزوجل: ﴿**إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ**﴾، قال المفسّرون: معناه ننتضل في الرمي، وقوله عزوجل: ﴿**وَاسْتَبَقَا الْبَابَ**﴾، معناه ابتدرا الباب، يجتهد كلّ واحد منهما أن يسبق صاحبه.. والمعنى الثالث في قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ**﴾، معناه فجازوا الصراط وخلفوه، وهذا

---

(١) فرهنك معين ٢: ١٨١٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب ١٠: ١٥١.

الاستباق في هذه الآية من واحد، والوجهان الأولان من اثنين»[١]. نعم، نحن نقرأ في سورة البقرة: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (البقرة: ١٤٨) وهو يعني السرعة.

ومن سائر الاستعمالات القرآنية للكلمة وجذرها، قولُه تعالى: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقاً﴾ (النازعات: ٤)، وقوله: ﴿لَوْلاَ كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٨)، وقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ (الواقعة: ١٠ ـ ١١).

كما أنّ استعمال هذه المفردة بهذا المعنى والمفهوم قد جاء كثيراً في الروايات، وسوف نبحثها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

أما على مستوى الاصطلاح الفقهي، فتطلق كلمة «السَّبْق» على العقد الذي يُتفق عليه لإجراء مسابقة وغلبة لطرف على طرف في موارد معيّنة من قبل الشارع، في مقابل شيء ما يُعطى للفائز في هذه المسابقات مع حفظ تمام الشروط والأجزاء. وبشكل عام، فقد قسّم فقهاء كبار مثل المغفور له الشيخ مرتضى الأنصاري[٢]، وتبعه السيد أحمد الخوانساري[٣]، والسيد أبو القاسم الخوئي[٤].. قسّموا تمام أنواع المسابقات وألوانها إلى أربعة أقسام، وقد بحثوا في الحكم الفقهي لها طبقاً لهذا التقسيم، وهذه الأقسام هي:

١ ـ اللعب والمسابقة بالآلات القمارية مع العوض والمقامرة والرهان.

٢ ـ اللعب والمسابقة بالآلات القمارية بدون عوض ومقامرة ورهان.

٣ ـ اللعب والمسابقة بغير الآلات القمارية مع العوض والمقامرة والرهان.

٤ ـ اللعب والمسابقة بغير الآلات القمارية دون عوض ومقامرة ورهان، أي مطلق المغالبة والمسابقة.

---

(١) المصدر نفسه ١٠: ١٥٢.

(٢) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧.

(٣) الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٢٧.

(٤) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٦٨.

أشكال المسابقات وأنواعها

١ . المسابقة بآلات القمار مع العوض والمقامرة

قال بعض أهل اللغة: «القمار رهن الشيء على اللعب بشيء من الآلات المعروفة»[١]، وهو التعريف الذي أشار له الشيخ الأنصاري في كتاب «المكاسب»[٢].

إنّ حرمة اللعب والمسابقة بآلات القمار مسألةٌ إجماعية بين علماء الإسلام، الشيعة والسنّة، كما يقول العلامة الحلّي في «منتهى المطلب»، وفقط الشافعي هو من كان مخالفاً في اللعب بالشطرنج[٣]. ويكتب الشهيد الثاني في «مسالك الإفهام»، فيقول: «مذهب الأصحاب تحريم اللعب بآلات القمار كلّها، من الشطرنج، والنرد، والأربعة عشر، وغيرها، ووافقهم على ذلك جماعة من العامّة، منهم أبو حنيفة، ومالك، وبعض الشافعية»[٤]. ويقول الشيخ الأنصاري: «ولا إشكال في حرمتها، وحرمة العوض، والإجماع عليها تحقّق، والأخبار به متواترة»[٥]. كما يكتب السيد أحمد الخوانساري، يقول: «اللعب بآلات القمار مع الرهن، ولا إشكال في حرمته وحرمة العوض؛ للإجماع، والأخبار»[٦].

أ . المستند القرآني لنظرية التحريم

ذكرت ويعلّق الآيات الدالّة على حرمة هذا القسم من المسابقات في الكتب الفقهية على الشكل التالي: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ**

(١) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٦٣.

(٢) الأنصاري، المكاسب المحرمة: ٤٧.

(٣) الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ١٠١٢، كتاب التجارة.

(٤) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٤: ١٧٦.

(٥) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧.

(٦) الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٢٧.

وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩٠ ـ ٩١).

ويعلّق العلامة الحلي على الآية، فيقول: «وفي هذه الآية دلالة على تحريم الخمر والقمار من عشرة أوجه»(١). نعم، لا يشير العلامة إلى هذه الأوجه أبداً، إلاّ أنه يمكن عدّها كما يلي: ١ ـ إنه رجس. ٢ ـ من عمل الشيطان. ٣ ـ فاجتنبوه. ٤ ـ مجاورة ومقارنة الميسر بالخمر والأنصاب، وهي عبادة الأصنام، والأخيرَين من المحرّمات القطعية. ٥ ـ لعلّكم تفلحون. ٦ ـ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة. ٧ ـ والبغضاء. ٨ ـ ويصدّكم عن ذكر الله. ٩ ـ وعن الصلاة. ١٠ ـ فهل أنتم منتهون.

يقول ابن منظور في «لسان العرب» ـ نقلاً عن مجاهد ـ: «كلّ شيء فيه قمار فهو من الميسر، حتى لعب الصبيان بالجوز»(٢)، أي أنَّ كلَّ ما يحتوي مقامرةً يعدّ ميسراً، وقيل: القمار هو اللعب بآلاته مع العوض، وعليه فدلالة الآية واضحةٌ هنا جداً. يقول المحقّق الأردبيلي: «ثم اعلم أنّ ظاهر الآية تحريم الخمر، وكلّ مسكر مطلقاً، وكذا كلّ قمار وميسر..»(٣).

أما الآية الأخرى الدالّة على حرمة هذا القسم من المسابقات، فهي قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩).

إضافةً إلى ظاهر هذه الآيات، ثمة روايات واصلة تتحدّث عن تفسير هذه الآيات، مثل خبر إبراهيم بن عنبسة، عن حمدويه، عن محمد بن عيسى، قال: كتب إبراهيم بن عنبسة ـ يعني إلى علي بن محمد‰ ـ إنْ رأى سيدي ومولاي أن يخبرني عن قول الله ـ عزوجل ـ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ الآية، فما الميسر ـ جُعلت فداك ـ؟ فكتب: «كل ما قومر به فهو الميسر، وكل مسكر حرام»(٤).

(١) الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ٢: ١٠١٢، كتاب التجارة.

(٢) ابن منظور، لسان العرب ٥: ٢٩٨.

(٣) الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣١.

(٤) العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٥؛ وتفسير العياشي ١: ١٠٥.

وكذلك خبر أبي الجارود في تفسير آية: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ..﴾، حيث ينقل فيها عن الإمام الباقر عليه السلام: «وأما الميسر فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر و..»[١].

ب. المستند الحديثي لنظرية التحريم

يتحدّث الشيخ الأنصاري عن أنّ الروايات الدالّة على حرمة اللعب والمسابقة بآلات القمار مع العوض مستفيضة، بل إنها متواترة[٢]، وإضافةً إلى الروايتين اللتين ذكرناهما آنفاً، نشير ـ أيضاً ـ إلى بعض الروايات الأخرى:

١ ـ صحيحة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «لا تصلح المقامرة، ولا النهبة»[٣]. ولا يصحّ القول بأنّ كلمة «لا تصلح» هنا أعمّ ـ في دلالتها ـ من الحرمة والكراهة، حيث إنّ متعلّقها شيء دالّ على الحرمة، ألا وهو النهبة، أي الغارة على أموال الآخرين، فلا يمكن أن تكون دالّةً في مورده على الكراهية، فبقرينة المجاورة يحكم بحرمة المقامرة حينئذ.

٢ ـ موثقة السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل وهو سحت»[٤].

٣ ـ صحيحة الوشّاء، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الميسر هو القمار»[٥].

وطبقاً لما تقدّم؛ يتبيّن أنّ حرمة الصورة الأولى للمسابقات، وهي اللعب على نحو المقامرة بآلات القمار مع الشرط والعوض، من ضروريات الفقه، والقدر المتيقن من الآيات والروايات والإجماع.

---

(١) العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٣٢٢.

(٢) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧.

(٣) الكليني، الكافي ٥: ١٢٣، باب القمار والنهبة.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: ١٢٤.

٢ ـ المسابقة واللعب بآلات القمار دون عوض ومقامرة

شكّك بعض الفقهاء في حرمة هذا القسم من الألعاب والمسابقات، مثل اللعب للتسلية بالشطرنج والورق ـ وهو أمرٌ شائع اليوم ومحلّ ابتلاء ـ وكان من المشكّكين الفقيه الدقيق المتقي المغفور له السيّد أحمد الخوانساري؛ فقد قال: «اللعب بآلات القمار من دون رهن قد يشكّك في حرمته..»[١]. وهكذا يتحدّث المحقق الأردبيلي فيقول: «ثم اعلم أنّ ظاهر الآية تحريم الخمر وكلّ مسكر مطلقاً، وكذا كل قمار وميسر، لكن مع أخذ الرهن..»[٢]. ويقول الشيخ الأنصاري: «الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن، وفي صدق القمار عليه نظر»[٣]. نعم، يُستثنى من هذه القاعدة: النرد والشطرنج؛ حيث يحرم مطلق المسابقة واللعب بهما.

ولكي نثبت حلّية هذا القسم من المسابقات؛ نستند إلى قصور أدلّة الحرمة عن الشمول له، وذلك على الشكل التالي:

أولاً: قصور الآيات القرآنية عن الشمول[٤]

أ ـ قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩). تدلّ هذه الآية في نفسها على حرمة المال والعوض، لكنها ـ للوجوه القادمة ـ قاصرة عن الدلالة على حرمة الفعل، أي اللعب والمسابقة، وهذه الوجوه هي:

١ ـ إنّ المنسبق للذهن من منافع الميسر هو المنفعة المالية والمادية له، تماماً كما هو

---

(١) الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٢٨.

(٢) الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣١.

(٣) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٧ ـ ٤٨.

(٤) لا نتعرّض هنا لآية: ﴿لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾»؛ لأننا لم نعتبرها دليلاً حتى على القسم الأوّل، فضلاً عن الثاني، لظهورها في حرمة أكل المال، لا في حرمة الفعل، وهو اللعب ونحوه.

المتعارف في منفعة الخمر من النشوة والنشاط و.. رغم كون منافعهما أعمّ من ذلك، لكنّ المتبادر من منفعة الخمر هو المنفعة النفسية، والمتبادر من منفعة القمار هو المنفعة المالية.

٢ ـ لا يمكن قبول القول بأن المنفعة في هذه المسابقات أعمّ من المالية والترفيهية والتسلية وتمضية الوقت، ذلك أنّ الظاهر من الميسر ـ بقرينة وحدة السياق ـ هو المنفعة المالية والمادية التي فيه، فحيث كانت الخمر عيناً فلابدّ أن يكون الميسر كذلك.

٣ ـ مقتضى اشتقاق كلمة الميسر المأخوذة من اليسر، هو أن يراد به الميسر الذي يحوي منفعةً مالية، تماماً كما جاء التصريح بذلك في كلمات الأردبيلي بقوله: «على ما فهم من اشتقاقه..»[1]، وهو ما يشير إليه كلام الزمخشري في كتاب «الكشاف»، وقد أشار الأردبيلي نفسه إلى ذلك، حيث قال: «قال في الكشاف: الميسر القمار، مصدر من يسر، كالموعد والمرجع عن فعلهما.. واشتقاقه من اليسر؛ لأنه أخذ مال رجل بيُسر وسهولة من غير كدّ وتعب، أو من اليسار، لأنه سلب يساره»[2].

وعليه، فالأمر كما قلنا من أنّ أساس الميسر وركنه الرئيس هو ما فيه من جانبٍ مالي.

ب ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (المائدة: ٩١). وتعتبر هذه الآية أنّ علّة الحرمة هنا هو ما تحدثه هذه الأشياء من عداوات وشحناء وبغضاء يلقيها الشيطان، وهذا ما لا يصحّ إلاّ مع وجود مال في البين؛ ذلك أنّ خسارة هذا المال أو كسبه وربحه هو ما يوقع العداوة والحقد والضغينة، وإلاّ فصرف التسلية والترفيه لا يوجب ذلك، فتمام المفاسد يكمن في اللعب مع الرهن والعوض، كما أشار إلى ذلك السيد أحمد الخوانساري[3]؛ وعليه، فهذه الآية هي أيضاً قاصرة في دلالتها عن الشمول لحرمة اللعب بالآت القمار وأدواته دون عوض أو

(١) الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٦٣١.

(٢) المصدر نفسه: ٦٢٨؛ والكشاف ١: ٢٦١.

(٣) الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٣: ٢٨.

مقامرة.

ثانياً: قصور الروايات الشريفة عن الشمول

لا تشمل الروايات الدالّة على حرمة القمار والميسر هذا النوع من اللعب، أي اللعب بدون عوض ورهن وشرط، كما صرّح بذلك الشيخ مرتضى الأنصاري، وقد أشرنا سابقاً إلى ذلك؛ حيث يقول: «الثانية: اللعب بآلات القمار من دون رهن، وفي صدق القمار عليه نظر؛ لما عرفت، ومجرّد الاستعمال لا يوجب إجراء أحكام المطلقات، ولو مع البناء على أصالة الحقيقة في الاستعمال؛ لقوّة انصرافها إلى الغالب من وجود الرهن في اللعب بها»[1]. وكما نقل عن بعض اللغويين[2]، فإنّهم يطلقون كلمة «القمار» على اللعب بآلات القمار مع العوض والرهن لا غير.

وقد يشكل هنا بأنّ اللعب بآلات القمار موجبٌ لتقوية الباطل ووهن الحقّ، كما ينقل ذلك الإمام الخميني عن المغفور له العلامة المجلسي[3].

ويُجاب: هل اللعب بهذه الآلات للتسلية والترفيه للحيلولة دون ارتكاب القمار الواقعي (اللعب مع العوض) أو سائر المحرّمات، باعثٌ على تقوية الباطل وتضعيف الحقّ، سيما مع وجود أغراض عقلائية فيه أيضاً؟! وعليه، فمع قصور أدلّة الحرمة عن الشمول لهذا المورد، وتحكيم أصالة الإباحة، يثبت حينئذ حلّية القسم الثاني من المسابقات، أي اللعب والمسابقة بآلات القمار دون عوض ومقامرة ورهن.

٣. المسابقة بغير آلات القمار عن عوض ورهن

وتنقسم هذه المسابقات بدورها إلى قسمين:

القسم الأول: ما جاء على لسان الشرع المقدّس من مسابقات صرّح بتجويزها كما

---

(١) الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٨.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٦٣.

(٣) الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٢٠؛ والحراني، تحف العقول: ٣٣٣.

رخّص في الرهن والعوض فيها.

القسم الثاني: ما سكت عنه الشرع المقدّس، دون أن تتعرّض له أو تصرّح به الروايات الشريفة.

وكما نعلم، فقد واجه المسلمون في صدر الإسلام، سواء في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله أو بعده، حروباً كثيرة، وهذا ما فرض عليهم أن يكونوا في حالة جهوزية واستعداد من الناحيتين: الفكرية والبدنية، وكذلك من ناحية الأدوات الحربية الدفاعية، كي يتمتعوا بالقدرة الضرورية حين الحاجة للحرب أو الدفاع؛ من هنا، خاطب الله سبحانه وتعالى المؤمنين بقوله: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُم مَااستَطَعْتُم مِن قُوَّة وَمِن رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِن شَيْء فِي سَبِيلِ اللهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ تُظْلَمُونَ**﴾ (الأنفال: ٦٠)، حيث يستفاد من هذه الآية قانونٌ عام ودائم يقوم على التشجيع والحث على كسب الاستعداد الحربي ورفع مستوى القدرات العسكرية والقوى الدفاعية والقتالية للمسلمين. وضرورة امتلاك القدرة في مقابل العدو مبدأ ثابت لا يتغيّر، وقد كانت هذه القدرة متجلّيةً في الأزمنة السابقة في ركوب الخيل ورمي السهام والرماح والنبال و.. أما اليوم فقد تغيّرت الكثير من العوامل المؤثرة في قدرة المجتمعات وقوّتها، فإذا كانت هذه القدرة في يوم من الأيام الماضية متجلّيةً في عدد الجنود والفرسان والرماة، فكانت تقوى وتشتدّ بهم، فإنّ قوّة المجتمع اليوم تكمن في امتلاك الأجهزة العسكرية والآلات والعتاد المناسب لهذا العصر، كذلك في رفع مستوى التعليم والمعرفة، وبسط العلم على تمام أفراد المجتمع، وتمتع الأفراد كلّهم بخبرات فنية، وعلوم عصرية، وكذلك مكانة هذا البلد وعلاقاته وحضوره في المحافل الدولية؛ فالمسألة تبدأ من امتلاك مضاعف للقدرة العسكرية، لتصل إلى إحراز القدرة الفكرية والعلمية الأكبر، وبين هذين الأمرين ترابط وعلاقة وثيقة محكمة.

وعليه، فالذي يبدو لنا أنه مع حصول هذا التحوّل في مقتضيات الزمان والمكان

ومتطلّبات العصر، تحصل مصاديق جديدة ومختلفة عمّا مضى على مستوى الاستعداد وإحراز القوّة ضد الأعداء، وبحسب المحصّلة النهائية يكون هذا اللون من الاستعداد ضرورياً ولازماً.

وهنا يطرح التساؤل التالي: هل أنّ معيار القدرة اليوم يكمن في ركوب الخيل والرمي و.. أم أنّ ذلك يوزن بمقدار وجود خبرات ـ سيما شبابية ـ في مجال الإنتاج والإبداع العصريين، وكذا استفادتهم من العلوم المختلفة لهذا العصر، ومستوى الراحة والرفاهية التي يتمتّع بها أفراد المجتمع؟

في الحقيقة، كلّ بلد تنمو فيه الإمكانات العلمية والصناعية والإبداعية ـ سيما في أوساط الشباب ـ فهو ينعم بقدرات أكبر وأرفع، وعليه فهذه الضرورة التي تشير إليها الآية الكريمة تفرض تجهيز المسلمين أنفسهم بالإمكانات والآلات والأدوات اللازمة، كما ودعم أسباب الوصول إليها ومقدّماته المهمة، مثل إقامة المسابقات مع الأخذ بعين الاعتبار وجود جوائز قيمة بغية التشجيع والترغيب أو بهدف اكتشاف الطاقات والنخب؛ وعليه، هل يمكن استفادة جواز هذا النوع من المسابقات استناداً إلى هذه الآية التي تؤصّل مبدأ ثابتاً، يقضي بلزوم الاستعداد الدائم في مقابل الأعداء؟

على أية حال، ثمة روايات كثيرة ترخّص بمسابقات من قبيل ركوب الخيل، والرمي، وهي ـ مضافاً إلى ترخيصها أصل هذه المسابقات ـ تجيز الشرط والرهن والعوض فيها، ونحن ـ ونظراً لضيق المجال ووضوح وكثرة هذه الروايات الدالّة على الترخيص ـ نصرف النظر عنها، تماماً كما قلنا في بداية هذا البحث من أنّ الفقهاء العظام قد خصّصوا لهذا الموضوع كتاباً من الكتب الفقهية، وأسموه «كتاب السبق والرماية»، وقد تعرّضوا هناك بشكل مفصّل لذلك.

والذي نحن بصدده هنا هو الجواب عن هذا السؤال الهام وهو: في العصر الحاضر، ومع الأخذ بعين الاعتبار رواج مسابقات من نوع: حفظ القرآن وقراءته، رسم الخط، المسابقات الرياضية المختلفة، كرة القدم، كرة اليد، المصارعة، التكواندو، والمسابقات

العلمية المتعدّدة، بين المسلمين، ما هو حكم هذه المسابقات؟ وما هو حكم المدخول المالي الذي تحصّله؟

نظرية تحريم المسابقة بعوض في غير آلات القمار، عرض الأدلّة وتقويم المستندات

سوف نعمد إلى بحث أدلّة القائلين بالحرمة هنا، ونثبت عدم تماميّتها، ثم نقدّم حلاً لهذه المسألة الهامّة.

أولاً: الدليل القرآني على مقولة التحريم

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩٠ ـ ٩١).

والاستدلال بهذه الآية يتمّ عبر تقريبين:

التقريب الأول: لكي يتضح وجه الاستدلال بالآية هنا لابدّ ـ بدايةً ـ من توضيح معنى كلمة «الأزلام» الواردة فيها، فالأزلام كلمة تطلق على القمار العربي، ويقصد بها الضرب بالقداح، وهي السهام، وتسمّى أيضاً: الأقلام، أما كيفية هذه اللعبة فكانت أن يشتروا جملاً جزوراً وينحرونه، ثم يقومون بتقسيمه إلى ثمانية وعشرين قسماً، ثم يضعون عند ذلك عشر سهام، ويسمّى الأول منها الفذ، والثاني التوأم، والثالث الرقيب، والرابع الحلس، والخامس النافس، والسادس المسبل، والسابع المعلي، والثامن المنيح، والتاسع السنيح، والعاشر الرغد، ويعرف الجميع أن من بين الثمانية وعشرين سهماً هناك جزءٌ هو سهمٌ لفذ، وجزءان سهم توأم، وثلاثة أجزاء سهم رقيب، وأربعة أجزاء سهم حلس، وخمسة أجزاء سهم نافس، وستة أجزاء سهم مسبل، وسبعة أجزاء ـ وهو أعلى مستوى ـ سهم معلّي، أما الثامن والتاسع والعاشر فلا سهم لها، بعد ذلك

يلعبون على طريقة الحظ؛ فمن خرج أحد القداح السبعة باسمه أخذ نصيبه من الأجزاء المفروضة، فإذا خرج الفذ أعطي من خرج الفذ باسمه سهماً من الثمانية وعشرين، أما إذا خرج التوأم أعطي سهمين، وهكذا، أما لو خرج المنيح والسفيح والرغد فلا نصيب لمن خرجت باسمه، مع أنّ الذين خرجت هذه الأسهم بأسمائهم قد كانوا شاركوا في دفع قيمة الجزور، وهذا العمل يقع دائماً بين أشخاص عشرة، أما تعيين من هو صاحب الفذ أو صاحب التوأم أو.. فإنّ ذلك يرجع إلى القرعة ويعيّن بها[1].

إن الاستدلال بالأزلام يكون عبر إلغاء خصوصيّتها، ليعمّ الحكم مطلق المسابقات الواقعة بغير آلات القمار لكن مع الرهن والعوض، أي أنه لا الجمل ولا السهام لها خصوصية، بل المهم أنّ هناك من يفوز بالحظ فيأخذ من لحم الجزور، فيما لا ينجح الآخر في ذلك، أحدهما يملك شيئاً والآخر يتضرّر من شيء، وفي هذه المسابقات الأخرى يقع تماماً ما يقع في الأزلام، وعليه فلابدّ أن تكون تمام هذه المسابقات محرّمة.

إلاّ أنّ هذا الاستدلال غير تام؛ وذلك:

أولاً: إنّ الأزلام قمار عربي، وإنما جاء الحديث عنه في القرآن الكريم على أساس شهرته وكثرة الابتلاء به آنذاك، وقد ركّز القرآن عليه، كونه نزل في المجتمع العربي وباللغة العربية، فذكره بوصفه أحد موارد القمار، تماماً كما هو صريح كلمات العلامة الطباطبائي؛ وعليه، ففي هذه الحالة، أي عندما تصبح الأزلام من عناوين القمار البارزة، فإنّ إلغاء الخصوصية للتعدّي إلى مطلق المسابقة واللعب حتى من دون أن يكون ضمن آلات القمار، غير صحيح.

ثانياً: على تقدير إلغاء الخصوصية، لابدّ من وجود تشابه بين ما نريد إلغاء الخصوصية عنه، وما نريد تسرية الحكم إليه، وعليه لا يمكن إلغاء خصوصية الأزلام التي كانت من آلات القمار وأدواته لتسرية الحكم إلى مسابقات الخط والرسم وأنواعه،

---

(١) الطباطبائي، الميزان ٢: ١٩٢.

وهو من نوع المسابقة في الأعمال والأفعال، أي أنه إذا كانت هنا آلات وأدواتٌ ما أمكن إلغاء الخصوصية، إلاَّ أنَّ ذلك لا يحسن في غير هذه الحال.

التقريب الثاني: التمسّك بعموم التعليل الوارد في الآية الكريمة، قال سبحانه: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ**﴾ (المائدة: ٩١)؛ وذلك على أساس أنّ حالة العداوة والبغضاء موجودة في تمام ألوان الألعاب والمسابقات، والعلّة تعمّم، كما أنّها تخصّص، وعليه تحرم تمام المسابقات الواقعة عن رهان وعوض.

والإشكال الموجود في هذا الاستدلال هو أنّ الموجود في المسابقات ليس تلك العداوات الموجودة في الخمر والميسر، فالخمر ملازم للعداوة والبغضاء، فطبع الخمر العداوة، كما أنّ طبع الميسر البغضاء والحقد، ذلك أنَّ «من يعمل بالميسر لا يترك بمرّة»، أي أنّ من يلعب القمار لا يذره حتى يقامر على زوجته وأولاده، وقد أشير إلى ذلك في الروايات أيضاً[١]. وبشكل طبيعي، يستدعي هذا النوع من الألعاب عداوةً وبغضاء، وهذا مغاير لقيام بعض الخطّاطين أو لاعبي كرة القدم بإجراء مسابقات.

وعليه، نحن نقبل عموم العلّة، إلا أننا لا نراها ـ أي العلّة ـ جاريةً في هذا النوع من المسابقات، وإذا ما تحقق في مسابقةٍ ما حصول هذه العلّة ـ بحسب الطبع ـ فستكون اللعبة محرّمةً حينئذ، وعليه فالاستدلال بهذه الآية الشريفة غير تام.

ثانياً: دليل السنّة على مقولة التحريم

أما الروايات التي استدلّ بها الشيخ فهي:

الرواية الأولى: خبر العلاء بن سيابة، قال: سمعته يقول: «لا بأس بشهادة الذي يلعبُ بالحمام، ولا بأس بشهادة صاحب السباق المراهن عليه؛ فإنّ رسول الله ﷺ قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إنَّ الملائكة تحضُر الرهان في الخفّ والحافر والريش،

---

(١) الكليني، الكافي ٥: ١٢٢.

وما سوى ذلك قمار حرام»[١]. ودلالة هذه الرواية غير مخدوشة، فهي كالنصّ في تحريم المسابقات مع عوض، إلاّ أنها ضعيفة السند، لجهالة العلاء بن سيابة[٢].

الرواية الثانية: خبر العلاء بن سيابة: «.. إنّ الملائكة لتنفر عند الرهان، وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر، والخفّ، والريش، والنصل..»[٣]. وهذه الرواية ـ مثل سابقتها ـ ضعيفة السند أولاً، كما أن تنفّر الملائكة ولعنها ليس دليلاً على الحرمة، بل هو أعمّ منها.

يقول الإمام الخميني: «وأما لعن الملائكة، وكذا لعن الله تعالى، ولعن رسول الله ﷺ، فالظاهر منه أنّ العمل الموجب له محرّم، واستعماله في مورد الكراهة.. لا ينافي ظهوره في الحرمة، وقد ورد مادة اللعن قريب أربعين مورداً في القرآن الكريم، لا يكون موردٌ منها في أمر مكروه أو شخص مرتكب له، فراجع»[٤].

إلاّ أنّ إشكالنا هنا في:

أولاً: إنَّ تمام الموارد التي تعلّق بها لعنٌ في القرآن، كانت قد أوضحت حرمتها بشكل جلي قبل تعلّق اللعن بها، لا أنّ حرمتها ثبتت بهذا اللعن المتعلّق بها.

ثانياً: إنّ معنى اللعن هو طلب البُعد من رحمة الله، ونحن ندّعي أن طلب البُعد من الرحمة الإلهية ليس دليلاً على الحرمة، بل قد ينسجم مع الكراهية، وشاهد ذلك ما جاء في بعض الروايات من وروده في مورد المكروهات، مثل: «لعن الله ثلاثة: آكل زاده وحده، وراكب الفلاة وحده، والنائم في بيته وحده»[٥]، وكذا: «إنّ رسول الله ﷺ لعن الخامشة وجهها، والشاقة جيبها، والداعية بالويل والثبور»[٦]، و «لعن رسول الله

(١) العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٤١٣.

(٢) السيد الخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ١٧٢.

(٣) العاملي، وسائل الشيعة ٢٧: ٤١٣.

(٤) الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٣٣.

(٥) العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٣٣٣.

(٦) النوري، مستدرك الوسائل ٢: ٤٥٢.

النائحة والمستمعة»[١].

الرواية الثالثة: ما عن ياسر الخادم، عن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الميسر، قال: التَّفَلُ من كل شيء، قال: الخُبز والتَّفَلُ ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيره»[٢]. والرواية مرسلة، مضافاً إلى عدم ثبوت وثاقة ياسر الخادم[٣].

الرواية الرابعة: صحيحة معمّر بن خلاد: «وكل ما قومر عليه فهو ميسر»[٤].

الرواية الخامسة: عن أبي جعفر عليه السلام، قيل: «يا رسول الله! ما الميسر؟ فقال: كلّ ما تقومر به، حتى الكعاب والجوز»[٥].

وقد بيّن الشيخ الأنصاري الاستدلال هنا على الشكل التالي: «والظاهر أنّ المقامرة بمعنى المغالبة على الرهن»[٦]. ووجه الاستدلال بهاتين الروايتين هو: أنه حيث أطلقت المقامرة على مطلق المسابقة على العوض والرهن، فهذا الحديث عام في الدلالة على الحرمة حينئذ.

إلاّ أنَّ ضعف هذا الاستدلال واضحٌ جداً؛ ذلك أنَّ المقامرة ظاهرة في المسابقات القائمة على العوض بآلات المقامرة نفسها، لا مطلق المغالبة، هذا فضلاً عن أنّ خبر جابر ضعيف السند بعمرو بن شمر الضعيف[٧].

وطبقاً لما تقدّم ـ وعلى نحو الاختصار ـ استدلّ بعدة وجوه في هذه الروايات:

١ ـ عمومية القمار، وأنّ هذا النحو من المسابقات من مصاديق القمار، وقد قلنا بأنّ القمار يُطلق فقط على اللعب برهن لكن بآلات القمار.

(١) المصدر نفسه: ٤٥٣.

(٢) العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٦٧.

(٣) المامقاني، تنقيح المقال ٣: ٣٠٧.

(٤) العاملي، وسائل الشيعة ٥: ٣٢٣.

(٥) الكليني، الكافي ٥: ١٢٢.

(٦) الشيخ الأنصاري، المكاسب المحرّمة: ٤٨.

(٧) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٣: ١٠٦.

٢ ـ إنَّ لعن الملائكة دليلٌ على الحرمة، وقد رددنا هذا الادّعاء.

٣ ـ برواية «حتى الكعب والجوز» يُستدلّ على أنّها في مقام بيان حرمة مطلق المسابقة بأيّ شيء، وقد أجبنا بأنّ أقصى ما تريد هذه الرواية بيانه أنَّ في المسابقات بمثل هذه الأشياء إشكال، إلاَّ أنَّه لا ربط لها بالأعمال والأفعال مثل: المصارعة، ورسم الخط، ومسابقات حفظ القرآن وقراءته، هذا مضافاً إلى أنّ هذه الأخبار ضعيفة السند عموماً.

وقفة مع حديث «لا سبق»

أحد الأحاديث الأخرى التي استدلّ بها على حرمة هذا النوع من المسابقات هو الحديث الوارد من طرق أهل السنّة عن رسول الله ﷺ، ومن طرق الشيعة عن الإمام الصادق، بصورة صحيحة، وهو: «لا سبق إلاَّ في خفّ أو حافر أو نصل..»[١].

وقبل الورود في هذا البحث، نجد أنفسنا مضطرّين لذكر مقدّمة، تجيب عن السؤال التالي: كيف تُقرأ مفردة «سبق» هنا؟ هل بسكون الباء أم بفتحها؟ وحيث كان لكلٍّ من الاحتمالين معنى مختلف ومفهوم مغاير للآخر، كما صار سبباً لاختلاف الآراء والفتاوى، لذا يستدعي الأمر المزيد من الدقة والتركيز والتأمل.

يقول الشهيد الثاني: «وربما رواه بعضهم بسكون الباء، وهو المصدر، أي لا يقع هذا الفعل إلاَّ في ثلاثة؛ فيكون ما عداها غير جائز، ومن ثمَّ اختلف في المسابقة بنحو الأقدام، ورمي الحجر، ورفعه، والمصارعة، وبالآلات التي تشتمل على نصل بغير عوض، هل يجوز أم لا؟ فعلى رواية يجوز، وعلى السكون لا، وفي الجواز ـ مع شهرة روايته بين المحدّثين ـ موافقةٌ للأصل، خصوصاً مع ترتّب غرض صحيح على تلك الأعمال»[٢]. ويقول الفيض الكاشاني في كتاب «الوافي»: «والسبق إن قرئ بتسكين الباء أفاد الحديثُ المنع من الرهان في غير الثلاثة، وإن قرئ بالتحريك، فلا يفيد إلاَّ المنع من

---

(١) العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ٢٤٨.

(٢) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٦: ٧٠.

الأخذ والإعطاء في غيرها دون أصل المسابقة»[١].

أما صاحب الرياض، فيستفيد من هذا الحديث حرمة مطلق المسابقات إلا في الموارد الثلاثة، إنَّه يقول: «لعدم إمكان إرادة نفي الماهية، فتحمل على أقرب المجازات، وهو إما نفي جميع أحكامها التي منها الصحّة والمشروعية أو نفيها خاصّة»[٢]. إذ طبقاً لهذا الكلام تحرم تمام المسابقات إلا الثلاث المذكورة.

وفي مقابل هذا الموقف المتشدّد، هناك نظرية مختلفة تماماً تُستنبط من هذا الحديث، ومستنبطُ هذا الرأي الدقيق هو الفقيه المحقق المغفور له الشيخ الأردبيلي، وتبعه الفاضل السبزواري. يكتب الأردبيلي يقول: «ولا دلالة في الخبر ـ على الوجهين ـ على التحريم، أما على الأول، فلما ذكر، ولأنه قد يقال: معناه أن لا لزوم أو لا يملك السبق والعوض إلا في هذه الثلاثة من بين الأسباق والأفعال التي يُسابق عليها؛ فلا يدلّ على تحريم الفعل والملاعبة مع العوض والرهانة أيضاً، بل لا يدلّ على تحريم العوض أيضاً»[٣].

أما المحقق السبزواري، فيكتب حول هذا الحديث: «ولا يخفى أنّ الخبر الأوّل ـ على الوجهين ـ لا يتعيّن معناه فيما ذكره، بل يحتمل غيره؛ فإنّه على الفتح يحتمل أن «لا لزوم» أو «لا تملّك» أو «لا فضل» للسبق والعوض إلا في هذه الثلاثة من بين الأفعال التي يسابق عليها، وعلى هذا لا دلالة للخبر على تحريم الفعل والملاعبة مع العوض أيضاً في غير الثلاثة، بل لا يدلّ على تحريم العوض أيضاً، وعلى السكون يحتمل أن يكون معناه: لا اعتداد بسبق في أمثال هذه الأمور إلا في الثلاثة، أو لا فضل لسبق إلا في الثلاثة؛ فلا يكون دالاً على التحريم»[٤].

---

(١) الكاشاني، الوافي ١٥: ١٥١.

(٢) الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٢٤٠.

(٣) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٠: ١٦٨.

(٤) السبزواري، كفاية الأحكام ١: ٧١٨.

وعليه، فطبقاً لنظرية الأردبيلي والسبزواري، لا تحرم المسابقة ولا العوض في غير الموارد الثلاثة المعيّنة في النصوص، والذي يبدو لنا أنّ هذا الرأي أقرب إلى الحقيقة؛ على أساس كونه أكثر مناسبةً لسهولة الدين وسماحته، كما جاء في الحديث النبوي: «بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»[١]، كما أنّه موافق لأصالة الجواز والحلية، بعد بطلان أدلّة القائلين بالحرمة، ومعتضدٌ بالعمومات، مثل «المؤمنون عند شروطهم»[٢].

والجدير ذكره أنَّ نفي مفهوم الفضل والكمال في الرواية «لا سبق» مؤيّد لما قيل في «لا صلاة لجار المسجد إلاّ في مسجده»[٣]، حيث لا ينفي ماهية ولا صحّة ولا جواز صلاة جار المسجد في غير المسجد، وإنما ينفي الكمال والفضل لهذا النوع من الصلاة.

كما يمكن الاستناد؛ لإثبات الجواز والحلية، إلى الآية الشريفة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِنكُمْ**﴾ (النساء: ٢٩)، وذلك عبر إلغاء خصوصية التجارة، لتشمل تمام الأفعال والأعمال البشرية التي يمكن أن يحصل منها دخل مادي ولا تكون باطلةً عند العقلاء، إنَّ هذه المسابقات في كثير من الموارد لم تكن باطلةً؛ نظراً لوجود أغراض وأهداف عقلائية فيها، وعليه فتكون جائزةً شرعاً، سيما لو كانت تلك الأغراض من نوع سلامة القوى الفكرية والبدنية وتقوية عناصر التفكير عند الإنسان.

وينظر المغفور له الشيخ النجفي ـ صاحب الجواهر ـ إلى هذا الحديث من زاوية أخرى، ويخرج من ذلك باستنتاج مختلف، وحاصل كلامه أنّ «لا سبق» في صدد بيان عدم جواز سائر المسابقات ـ غير الموارد الثلاثة ـ بوصفها عقد مسابقة؛ ذلك أنّ الشارع المقدّس قد حصر عقد المسابقة في هذه الثلاثة، وعليه فإذا ما أراد شخص أن يقوم بهذه الأعمال بعنوان كونها مسابقة فعمله خارج عن الحدّ الشرعي، أما إذا قام بها بعنوان آخر

(١) الكليني، الكافي ٥: ٤٩٤.

(٢) العاملي، وسائل الشيعة ٢١: ٢٧٦.

(٣) المصدر نفسه ٥: ١٩٤.

غير المسابقة، فلا دليل على الحرمة حينئذ، ولا يكون لهذا الحديث أيّ ربط بذلك.

يقول المحقق النجفي: «لكن ينبغي أن يُعلم أنّ التحقيق، الحرمةُ وعدم الصحّة إذا أريد إيجاد عقد السبق بذلك؛ إذ لا ريب في عدم مشروعيته، سواء كان بعوض أو بدونه، ولو للأصل، فضلاً عن النهي في خبر الحصر، أما فعله لا على جهة كونه عقد سبق، فالظاهر جوازه؛ للأصل، والسيرة المستمرّة على فعله في جميع الأعصار والأمصار من الأعوام والعلماء»[١]. ويترقّى صاحب الجواهر بعد ذلك، فيقول: «بل لا يبعد جواز إباحتها على العوض على ذلك، والوعد به مع استمرار رضاهما به لا على أنّه عوض شرعي ملتزم»[٢].

لكنّنا نعلّق على هذا الكلام:

أولاً: وحقيقة الأمر أنّ مثل هذا الاستنتاج من هذا الحديث تعبّد لا وجه له، وفهم هذا التعبّد من هذه الرواية مشكل عرفاً، إن لم نقل بأنّه لغو، فما هو الفرق بين المصارعة بوصفها عقداً فتكون حراماً، وهي عينها لا بهذا الوصف مع اجتماع تمام خصوصياتها، فتكون جائزةً وصحيحة؟ إنَّ هذا النوع من الحالات إنما هو مواضعات عقلائية، ولا مجال للتعبّد في البناءات والتعاقدات والتبانيات العقلائية، إلاَّ مع معونة زائدة، فلا يمكن ـ بلا دليل ـ القول بحرمة شيء ما، مثل الخمر؛ لأنّ له مفاسد، أما بيع الترياك فهو حلال، لعدم مفسدة فيه، بل له فوائد.

ثانياً: عندما يكون الفرق بين الحلّية والحرمة في عقد السبق فقط فإنّ الناس بإمكانهم القيام بما يريدون دون إيقاع هذا العقد، وهذا ما يعني اللغوية.

وشبيه هذا الكلام قاله الإمام الخميني في باب الربا؛ إذ يقول: «.. إذا كانت الحكمة في حرمة الربا ما ذكر من المفاسد؛ لا يجوز التخلّص عنها في جميع الموارد، بحيث لا يشذّ منها مورد، للزوم اللغو في الجعل، فتحريم الربا لنكتة الفساد والظلم وترك التجارات

(١) النجفي، جواهر الكلام ٢٨: ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٢.

وتحليله بجميع أقسامه وأفراده ـ مع تغيير عنوان ـ لا يوجب نقصاً في ترتب تلك المفاسد، من قبيل التناقض في الجعل أو اللغوية فيه..»[١].

وممّا قلناه حتى الآن، اتضح أنَّ المسابقات الواقعة بغير آلات القمار وأدواته إذا صدق عليها ـ عرفاً ـ أنّها من مصاديق القمار، وصدق عليها عنوانه، مثل التباري على وجهي العملة النقدية المعدنية، أو على خروج الزوج أو الفرد، والتي يلعب بها بهدف الربح والخسارة، فإنَّ هذا النوع من الألعاب حرام تكليفاً، كما أنّ المال الحاصل من هذه الألعاب لا يكون شرعياً أيضاً، وأما إذا لم يصدق القمار وعنوانه، إلاَّ أنَّه لم يكن هناك غرض عقلائي في البين، فهنا رغم عدم وجود حرمة تكليفية، إلاَّ أنّ ذلك موجبٌ للحرمة الوضعية، فلا يخلو التصرّف في المال الحاصل من إشكال؛ أما دليل هذه الحرمة الوضعية هنا، فهو قوله تعالى: ﴿**لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ**﴾، ذلك أنَّ الموارد المذكورة تعدّ من مصاديق الباطل العرفي، وأمَّا أنَّه لا حرمة تكليفية؛ فلأنَّ مطلق اللهو واللعب ليس بحرام، والقول بحرمتهما مطلقاً يحتاج إلى دليل خاص.

وفي محصّلة الأمر، فإنّ اللعب والمسابقة بغير آلات القمار وأدواته مع العوض إذا لم يعدّ من مصاديق القمار وكانت له أغراض عقلائية.. جائز تكليفاً، كما أنه موجبٌ للملكية واللزوم، فلابدّ من دفع حقّ السبق للفائز حينئذ.

ثالثاً: دليل الإجماع على مقولة التحريم

استدلّ على الحرمة هنا أيضاً بالإجماع، كما نقل ذلك السيد علي الطباطبائي صاحب كتاب رياض المسائل، إنَّه يقول: «فالمنع أظهر؛ لحجيّة الإجماع المنقول، سيما مع التعدّد، والاعتضاد بالشهرة و..»[٢].

والإشكال الذي يرد على هذا الإجماع أنَّه إجماع في مسألة اجتهادية، وليس من البعيد

---

(١) الخميني، كتاب البيع ٢: ٥٥٢ـ٥٥٣.

(٢) الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٢٣٨.

نشوؤه من تلك المسائل الاجتهادية، وكما ثبت في محلّه، فإنّ الإجماع المدركي ليس بحجة، بل لابدّ من بحث مدرك الإجماع حينئذ، وقد أشار إلى ذلك الإمام الخميني بقوله: «لكن الاعتداد بها لا يجوز..»[١].

الإشكال الآخر الذي يسجّله الإمام الخميني أيضاً على هذا الإجماع هو: لعلّ نقل هذا الاجماع حصل من الاجتهاد في كلمات الأصحاب، بمعنى أنّه جرى استظهار الحرمة التكليفية من آرائهم وفتاواهم، والحال أنهم يريدون جميعاً ـ أو لا أقل بعضهم ـ الحرمة الوضعية؛ وعليه؛ فنقل هذا الإجماع أو عدم الخلاف بهذا الشكل لا اعتبار له[٢].

رابعاً: صدق مفهوم القمار

من الأدلّة الأخرى للقائلين بالحرمة هنا هو أنَّ هذه الألعاب والمسابقات من مصاديق القمار وموارده، فعنوان القمار يصدق عليها أيضاً. والمستدلّ بهذا الدليل هو السيد علي الطباطبائي في كتاب رياض المسائل[٣]، وتبعه في ذلك السيد الخوئي في كتاب «مصباح الفقاهة»؛ حيث قال: «صدق مفهوم القمار عليه بغير عناية وعلاقة، فقد عرفت أنّ الظاهر من أهل العرف واللغة أنّ القمار هو الرهن على اللعب بأيّ شيء كان»[٤].

وهنا نقول:

أولاً: يظهر لكلّ متتبع أنَّ القمار حتى لو صدق ـ فرضاً ـ على اللعب بآلات القمار دون عوض، إلاَّ أنَّه لا يصدق هنا قطعاً؛ أمَّا من الناحية اللغوية ـ وقد نقلنا كلمات بعض اللغويين سابقاً ـ فإنَّ القمار لا يصدق سوى على اللعب بآلاته مع عوض[٥]، وقد

(١) الإمام الخميني، المكاسب المحرّمة ٢: ٢٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الطباطبائي، رياض المسائل ١٠: ٢٣٩.

(٤) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٧٥.

(٥) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٦٣.

اعتبره بعضهم شاملاً للعب بها حتى من دون عوض، وشموله لها مشكلٌ جداً. أمّا من الناحية العرفية فلم نجد من أهل العرف من أطلق على مسابقات مثل الركض، والعدو، والمصارعة، ورسم الخط، وحفظ القرآن وقراءته.. تعبير القمار.

ثانياً: إذا صرفنا النظر عن الإشكال الأوّل، وقبلنا حرمة المسابقة مع العوض والرهن بأيّ شيء، إلاّ أنّه يرد إشكال آخر، وهو أنّ مسابقات مثل العَدْو، وكرة القدم، والمصارعة، تعدّ من الأفعال والأعمال، والحال أنّ التعريف الذي ذكر للقمار كان يتحدّث عن المسابقة بشيء أو آلة، ولعلّ تعبير: «حتى الكعاب والجوز»[1] مشيرٌ إلى ذلك، وشاهدُ أنّها ليست من موارد القمار، ما قاله الخوئي بعد ذلك: «وإذا صدق عليه مفهوم القمار شملته المطلقات الدالّة على حرمة القمار والميسر والأزلام، وحرمة ما أصيب به من الأموال، غاية الأمر أنَّ الموارد المنصوصة في باب السبق والرماية قد خرجت عن هذه المطلقات»[2].

ومحل الاستشهاد هو أنّ لسان أدلّة حرمة القمار يأبى التخصيص، فهذه الشدّة والحدّة في الحرمة لا تحتمل التخصيص، تماماً كما قلنا، من أنّ آية: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ (المائدة: ٩٠)، تدلّ على الحرمة من وجوه مختلفة، ولعلّه يندر وجود آية تدلّ على حرمة شيء بهذه الشدّة والتهويل والنفور، فهل هذا اللسان، وهذه الشدّة في لحن الخطاب، يقبلان التخصيص، حتى نقول: إنَّ القمار حرام حرمة شديدة، لكنه في الموارد الثلاثة لا إشكال فيه؟!

٤. المسابقة بغير آلات القمار بلا عوض ورهان

يقول السيد أحمد الخوانساري حول هذا النوع من المسابقات: «والأكثر ـ على ما

(١) الكليني، الكافي ٥: ١٢٢.

(٢) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٧٥.

حكي ـ على التحريم، بل ادّعي الإجماع عليه، والظاهر أنَّ مدركهم عموم النهي إلا في الثلاثة: الخفّ، والحافر، والنصل، ولفظ السبق في الرواية يحتمل أن يكون محرّكاً بفتح الباء، وأن يكون بالسكون، فعلى الأوّل يرجع إلى عدم تملّك العوض والحرمة الوضعية، وعلى الثاني يرجع إلى الحرمة التكليفية بالنسبة إلى نفس الفعل، ومع الاحتمال لا مجال للحكم بالحرمة، بل مع احتمال السكون يمكن دعوى الانصراف إلى صورة المسابقة مع العوض، ولا مجال للاستدلال بحرمة اللهو والباطل، وقد يتعلّق بهذه الأفعال غرضٌ صحيح موردٌ لتوجّه العقلاء به، كحفظ الصحّة وتقوية البدن في المصارعة»[١].

اتَّضح مما تقدّم، حكم الصورة الرابعة، وهي المسابقة واللعب بغير آلات القمار ووسائله دون عوض ورهان، ذلك أننا نصدر حكم الجواز هنا بالأولوية، بلا حاجة إلى استئناف بحث؛ إذ إنَّ الأدلّة التي استدلّ بها على الحرمة هي عين أدلّة القمار والميسر، وهي تصدق على الصورة الثالثة بشكل أسهل من صدقها على الصورة الرابعة، أو لا أقلّ بمؤونة أقل، والحال أننا لم نقبلها هناك بل رددناها، كما أنّ الاستدلال باللهو واللعب مردودٌ أيضاً، وذلك:

أولاً: إنَّ الكثير من هذه الأفعال لا يصدق عليه ـ لا واقعاً ولا عرفاً ـ أنَّه من مصاديق اللهو واللعب، سيما إذا كانت فيها أغراض عقلائية، مثل المسابقات الرياضية المرفقة بهدف السلامة والصحّة، وتقوية الطاقات الفكرية والبدنية، والحيلولة دون الإدمان على المخدرات ومفاسد أخرى أيضاً.

ثانياً: لو سلّمنا صدق عنوان اللعب واللهو عليها، فلا يمكن القول بأنّ كل لعب ولهو حرام، فهذا ما يحتاج إلى دليل خاص، وإلا كانت الكثير من الأعمال التي يقوم بها الإنسان محرّمة.

---

(١) الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٣٠.

نتيجة البحث

إنَّ الدراسة المعمّقة والدقيقة للآيات والروايات أوصلتنا إلى أنَّ المورد الوحيد المحرّم من المسابقات هو اللعب بآلات القمار وأدواته برهان وعوض ومقامرة، وبهدف الربح والخسارة و..

إنَّ أدلّة حرمة القمار، سواء منها الآيات أو الروايات، لا تشمل سائر أشكال اللعب والمباراة والمسابقة، أي أنَّ اللعب بآلات القمار دون عوض ورهان، وكذا اللعب بغير آلات القمار، سواء عن عوض ورهان أو من دونه، محكومة كلّها بالرخصة والجواز؛ ذلك أنَّ مجموعة الآيات والروايات التي استخدم فيها لفظ «القمار» و«الميسر» لا تطلق ـ عرفاً ولغةً ـ إلاَّ على المورد الأول، ألا وهو اللعب بآلات القمار عن مقامرة ورهان.

وعمدة الدليل هنا، هو تلك الروايات الواردة في «كتاب السبق»، حيث تحرّم عموم المسابقات عدا الثلاث المستثناة فيها، وقد قلنا: إنَّ هذه الروايات، أقصى ما تدلّ عليه نفي أفضلية سائر المسابقات.

من هنا، وانطلاقاً من وجود أغراض عقلائية وأهداف مفيدة كثيرة في هذه المسابقات، مثل نشر وإشاعة الثقافة الإسلامية على الصعيد الدولي والعالمي، وتربية روح الشهامة، وكشف الطاقات النخبوية المستعدّة، والحيلولة دون مفاسد عديدة، كالإدمان على المخدرات وارتكاب الفحشاء.. لذا كان إدراج هذه الألعاب في عداد اللهو واللعب المنهي عنه في الشريعة بعيداً عن الصواب والصحّة.

الفصل الثالث

فقه القضاء والقوانين الجنائية

شهادة المرأة في الإسلام

قراءة فقهية شاملة[1]

المقدّمة

يفترض بأيّ أيديولوجيا أو مدرسة؛ كي تدعو الناس إليها، أن تأخذ بعين الاعتبار الحاجات الفطرية للبشر والمشكلات الاجتماعية التي يعيشونها، ثم تقوم بتشييد أسسها ومعالمها وفقاً لذلك، لتقدّمها للمجتمع الإنساني، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِّ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم:٣٠). والسبب في ذلك أن التعامي عن حاجات الإنسان في الحياة سوف يعيق أيّ مدرسة فكرية عن النجاح في جذب الناس إليها، فأحد طرق اعتراف المجتمع تكمن في سهولة الدين، وهي مفهوم يرجع إلى فطريته وتلبيته لحاجات الإنسان، جاء في الحديث: «بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»[2].

من هنا، أمر الله الحكيم سبحانه ـ وهو خالق الإنسان الترابي والعارف بحاجاته أكثر من أيّ شخص آخر ـ الأنبياءَ والرسل أن يطرحوا رسالاتهم ضمن برامج تتضمّن

(١) هذا البحث هو تقرير لأبحاث الشيخ يوسف الصانعي، بقلم ولده وتلميذه الشيخ فخر الدين الصانعي، مع مساهمات جادة للمقرِّر فيه.

(٢) الفروع من الكافي ٥: ٤٩٤، كتاب النكاح، باب كراهية الرهبانية وترك الباه.

نشر العدالة ورفع الظلم وأشكال التمييز في المجتمع، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المعيار، كان الحكيم سبحانه يذكّر في القرآن الكريم نبيّه بأنّ ربّه لا يظلم عباده أبداً، وأن قيمة كل إنسان إنما هي بأعماله ونوعها، وأنه لا أفضلية ولا ترجيح لإنسان على آخر، بل معيار القرب من الله إنما هو التقوى والورع والأعمال الصالحة، لا العرق ولا القومية، وهي أمور تقع بدورها لمصلحة الإنسان؛ فإن التقوى مانع عن وقوع الظلم والجور والتعدّي.

وطبقاً لهذا الأساس، نرى أن تمام الأحكام الشرعية لابدّ لها أن تقوم على أساس العدالة، وهو مبدأ لا يقبل الاستثناء، وبناءً عليه، يمكن للمدارس التي ترى العدالة محوراً لها أن تطرح وتشكّك في أيّ حكم مخالف للعدالة وموافق للظلم والتمييز؛ والسبب في ذلك أن المعيار للأحكام كلّها من جهة الشارع إنما كان العدالة والإنصاف، ومن الواضح أن الشارع الحكيم لن يُصدر على الإطلاق حكماً ظالماً، وعندما نجد في الكتاب والسنّة حكماً مشوباً بالظلم فعلينا إعادة النظر في أسسه وفي سبيل استنباطه وطريقة استخراجه.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المبدأ، وهذا المعيار الهام في جعل الأحكام وتشريعها، نرى أن من بين هذه الأحكام التي تواجَه اليوم بشبهة التمييز وعدم العدالة والمساواة الحكمُ بعدم تساوي شهادة النساء مع الرجال، وهو عدم تساوٍ يرجع إلى المباحث المرتبطة بالدعاوى القضائية، كما يرجع إلى إثبات بعض الأحكام الشرعية، مثل رؤية الهلال، ففي بعض الدعاوى القضائية ـ مثل الحدود العرضية ـ أو بعض الأحكام الشرعية، مثل ثبوت الطلاق، رفضت شهادة النساء رفضاً كلياً وباتاً، وهو ما من شأنه أن يفجّر شبهة الظلم وعدم العدالة في الإسلام. وانطلاقاً من ملاحظة الشبهات المثارة هنا في موضوع شهادة النساء، نستهدف في هذه الدراسة معالجة هذا الموضوع على مستوى أدلّته في الكتاب والسنّة وأقوال الفقهاء، هادفين من ذلك:

أ ـ معرفة هل صدر حكم من هذا القبيل من جانب الشارع سبحانه أم لا؟ بمعنى

أن الشارع الحكيم الذي يرفض التميز والظلم في أحكامه وينفيهما، هل وضع هنا حكماً عاماً كلياً على الموضوعات الفقهية والدعاوى المحتاجة إلى شهادة الشهود فاعتبر أن قيمة شهادة امرأتين تساوي شهادة رجل واحد؟ أم أنه لا يوجد من الأساس حكم من هذا القبيل، وهو ما من شأنه رفع شبهة التمييز والظلم من جذورها، بحيث لا يعود يمكن الحديث عن مخالفة تشريعات الإسلام للعدالة في شهادة النساء؟

ب ـ إذا ثبت في بعض الحالات ـ عبر الأدلة المتقنة، والنصوص الصريحة الثابتة ـ أنّ قيمة شهادة امرأتين تساوي قيمة شهادة رجل واحد، أو ثبت أنه لم تقبل شهادة النساء من رأس، فكيف يمكن تفسير هذا الحكم الشرعي وتبريره؟

ولكي نصل إلى هذين الهدفين، أعددنا هذه الدراسة على قسمين، حيث تحدثنا في القسم الأول حول جملة موضوعات، من قبيل قيمة شهادة المرأة، والأصل العملي في الشهادات، والأدلّة العامة على عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة، أما القسم الثاني ـ وهو ما يمثل المحور الرئيس لهذه الدراسة ـ فقد استوعبنا فيه بالبحث والتنقيب أدلّة بعض الملفات مثل شهادة النساء في الأمور المالية، ورؤية الهلال، والطلاق، والرضاع، والنكاح، والحدود (العِرْضية وغيرها) و...

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنّ هذه الأبحاث تقوم على دروس بحث الخارج في الفقه، والتي ألقاها سماحة آية الله العظمى الشيخ يوسف الصانعي (دام ظله) في العام الدراسي ٧٩ ـ ٨٠ هـ.ش/ ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١م في المدرسة الفيضية المباركة في مدينة قم، وحيث قد تلمّذت في تلك الفترة على يديه، ومع الأخذ بعين الاعتبار النظريات الجديدة التي كان الشيخ الأستاذ يطرحها حول شروط الشاهد والشهود، لا سيّما شرطية الذكورة، وانطلاقاً من حثّ الإخوة والأصدقاء في مؤسسة (فقه الثقلين)، قرّرت القيام بتنظيم هذه الدروس وتصحيحها وتقويم نصّها. ولا يفوتنا التذكير بأنّ إعادة كتابة المباحث الفقهية المليئة بالاصطلاحات والتدقيقات والتعقيدات التي يحتاج فهمها إلى التوفر على مقدّمات، والحضور في مجالس دروس الأساتذة الفخام في

الحوزات العلمية ـ صانها الله عن الحدثان ـ إعادة كتابتها في قالب يمكن لغير طلاب الحوزات العلمية، مثل طلبة الجامعات والمثقفين، الاستفادة منها... إنّ ذلك كله يظلّ عملاً صعباً، لكني سعيت في هذه الأوراق ـ قدر الإمكان ـ لعرض ما يطرح على مستوى أبحاث الخارج حول شهادة النساء وما فيها من إشكاليات وأجوبة وما يتصل بذلك، بما يحقّق الهدف من ورائها.

وفي الختام، يلزمني تقديم ألوان الشكر والتقدير لوالدي المعظّم في إرشاداته التي قدّمها لي، على مستوى كيفية طرح الأبحاث والإشارة إلى نكات فقهية دقيقة.

أولاً: قيمة شهادة المرأة

المبحث الأول: التقسيمات والمعايير

لم يحمل الفقهاء نظريةً واحدةً حول قيمة شهادة المرأة، بل كانت لديهم نظريات مختلفة، ولو اختلافاً طفيفاً، عرضوها في كتبهم وآثارهم، ويمكن تقسيم هذه النظريات على الشكل التالي:

١ ـ **تقسيم شهادة المرأة بحسب الموارد**: حيث تقسّم إلى موارد جنائية، وجزائية، ومسائل مالية أو ما يُقصد به المال، ورؤية الهلال، والطلاق، وما يثبت بشهادة النساء وحدهنّ، وهذا التقسيم موجود في أغلب الكتب الفقهية[١].

٢ ـ **تقسيم شهادة المرأة على أساس مصاديق حق الله وحق الناس**: وقد جاء هذا التقسيم في كلمات الشيخ الطوسي في المبسوط[٢]، والمحقق الحلي في شرائع الإسلام[٣]، وقد لاحظناه بعده في كلمات شارحي الشرائع[٤].

---

(١) الكافي في الفقه: ٤٣٦، ٤٣٨.

(٢) المبسوط ٨: ١٧٢.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ١٣٦.

(٤) مسالك الأفهام ١٤: ٢٤٥.

٣ ـ تقسيم شهادة المرأة على أساس القبول بها وعدمه: وهذا النوع من التقسيم يلاحظ وجوده في كلمات الشيخ الطوسي في النهاية[١]، وسلار في المراسم[٢]، وعبارة القاضي ابن البراج في المهذب[٣].

٤ ـ تقسيم شهادة المرأة على أساس عدد الموارد المحتاجة إلى شهود في القضايا المختلفة: وهذا التقسيم نلاحظه عند ابن حمزة في كتاب (الوسيلة)[٤].

هذه هي الأنواع الأربعة للتقسيمات، ويمكن ذكرها تحت عنوانين مجتمعةً تحتهما وهما:

١ . تقسيم شهادة المرأة على أساس مصاديق الحقوق

نظراً إلى أن بحثنا سوف يقوم ـ إلى حدّ ما ـ على أساس تقسيم صاحب الشرائع، لا يخلو ذكر تقسيمه من فائدة فهو يقول: «في أقسام الحق، وهي قسمان: حقّ الله سبحانه، وحق الآدمي. والأول منه: ما لا يثبت إلا بأربعة رجال كالزنا واللواط والسحق... ويثبت الزنا خاصّة بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نساء، غير أن الأخير لا يثبت به الرجم، ويثبت به الجلد، ولا يثبت بغير ذلك. ومنه ما يثبت بشاهدين، وهو ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحدود، كالسرقة وشرب الخمر والردّة. ولا يثبت شيء من حقوق الله تعالى بشاهد وامرأتين، ولا بشاهد ويمين، ولا بشهادة النساء منفردات ولو كثرن.

وأما حقوق الآدمي، فثلاثة: منها ما لا يثبت إلا بشاهدين، وهو الطلاق، والخلع، والوكالة، والوصية إليه، والنسب، ورؤية الأهلة، وفى العتق والنكاح والقصاص تردّد، أظهره ثبوته بالشاهد والمرأتين. ومنها ما يثبت بشاهدين، وشاهد وامرأتين، وشاهد

---

(١) النهاية: ٣٣٢، باب شهادة النساء.

(٢) المراسم: ٢٣٣.

(٣) المهذب ٢: ٥٥٨.

(٤) الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٢٢.

ويمين، وهو الديون والأموال كالقرض والقراض والغصب... و عقود المعاوضات كالبيع، والصرف، والسلم، والصلح، والإجارات، والمساقاة، والرهن، والوصية له... والجناية التي توجب الدية... الثالث: ما يثبت بالرجال والنساء، منفردات و منضمّات، وهو الولادة والاستهلال، وعيوب النساء الباطنة، وفي قبول شهادة النساء منفردات في الرضاع خلاف، أقربه الجواز.

وتقبل شهادة امرأتين مع رجل في الديون والأموال، وشهادة امرأتين مع اليمين. ولا تقبل شهادة النساء منفردات ولو كثرن. وتقبل شهادة المرأة الواحدة في ربع ميراث المستهلّ، وفي ربع الوصية، وكل موضع تقبل فيه شهادة النساء لا تقبل بأقل من أربع»[1].

٢ . تقسيم شهادة المرأة على أساس أهمية الحقوق

تكرّر كثيراً في باب الشهادات كلمات من نوع: حق الله وحق الناس، وقد ذكر الفقهاء هذه المفاهيم بوصفها معايير عامة كلية، وفكّكوا بينها على مستوى الأخذ بشهادة النساء، واعتبروا أنه عندما لا يكون هناك حقّ للناس بل الحق لله وحده فإن شهادة النساء لا تكون معتبرةً، مثل حدّ اللواط والمساحقة، أما في حقوق الناس فإن شهادة النساء تكون مثل شهادة الرجال ذات قيمة واعتبار.

ومع الالتفات إلى ما ذكرناه حتى الآن، يتحدّد أن شهادة النساء لا تقبل أصلاً في بعض الحالات، أما في حالات أخرى فإنها تقبل على أن تكون شهادة المرأتين موازيةً لشهادة الرجل الواحد، وبعبارة أخرى: إن قيمة شهادة المرأة تعادل نصف قيمة شهادة الرجل، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا الأمر سنسعى في هذه الدراسة لرفع هذا التمييز؛ انطلاقاً من المناهج الفقهية المتداولة في الحوزات العلمية، بمعنى أننا نريد أن نرى ـ عبر إعادة النظر والبحث في أدلة هذه الموارد والحالات، بنظرة واعية فاحصة لهذا التمييز

---

(١) شرائع الإسلام ٤: ١٣٧.

بين الجنسين ـ أنه يمكننا القول بعدم التمييز أو ضرورة ذكر تبرير آخر في المقام.

ومن الجدير ذكره أنه كلما وجدنا دليلاً على أن شهادة النساء على النصف من شهادة الرجال فإننا سوف نقبل به ونسلّم له ونتبعه، فنحن أتباع الدليل.

المبحث الثاني: آليات تبرير التمييز بين الجنسين في الشهادات، قراءة وتقويم

١. النظريات المطروحة في الحدود

عرفنا من التقسيمات المذكورة أن شهادة المرأة لا تقبل أساساً ومن رأس في الكثير من موارد الحدود وقوانين العقوبات، ولكي نرفع هذا التمييز ونردّه، لابد لنا من ذكر طريقين:

أ. تعطيل الحدود في زمان غيبة المعصوم عليه السلام

يقف المحقق الحلي[١]، والعلامة الحلي[٢]، على رأس الفريق الذي يعارض إقامة الحدود في عصر الغيبة، يناصرهما في نظريتهما هذه بعض الفقهاء المعاصرين الموقرين مثل الميرزا القمي[٣]، والفقيه المعروف الحاج السيد أحمد الخوانساري[٤].

ب. جواز إجراء الحدود في عصر الغيبة

يقف الشيخ النجفي على رأس الموافقين على نظرية جواز إجراء الحدود في عصر

---

(١) المختصر النافع في فقه الإمامية: ١٩٢.

(٢) تذكرة الفقهاء ٩ : ٤٤٥، مسألة: ٢٦٥.

(٣) جامع الشتات ٢ : ٧١٣، حيث يقول: «ذكر أن إثبات حدّ الزنا واللواط لا بدّ ـ كما قرّر في محلّه ـ أن يكون بأربعة إقرارات أو أربعة شهود، كما فصّل في محلّه من كتب العلماء، وحيث لا نقول بإجراء الحدود في زمان غيبة الإمام عليه السلام ونتوقف فيه، فلا ثمرة حينئذ لهذا البيان؛ إلا أن حاكم الشرع ـ أي المجتهد العادل ـ ربما أمكنه بمقتضى حاله أن يقوم بالتعزير؛ والأفضل أن يتوب الجاني ويسقط صاحب الحقّ حقه ويعفو، حتى يسقط الحدّ؛ لأنه من حقوق الناس».

(٤) جامع المدارك ٥: ٤٠٧.

الغيبة؛ فهو يعتقد أنّ مشهور الإمامية على أنّ الأشخاص الواجدين لشروط العدالة والاجتهاد واستنباط الفروع من المصادر الأصلية.. يمكنهم إقامة الحدود الشرعية على أولئك الذين يرتكبون جرائم تستدعي حدوداً[١]؛ وطبقاً لهذا المبنى في باب الحدود، لابد من شرح وإثبات أنّ عدم الأخذ بشهادة النساء مطلقاً أو القبول بها بشرط ضمّ شهادة الرجال في بعض المواضع، وأن شهادتهنّ تساوي شهادة رجل واحد... أن ذلك كله لا يلغي حقاً من حقوقهنّ، ولا يفرض تمييزاً عليهن؛ ذلك أنّ عدم التساوي إذا كان سببه كونهنّ نساءً فقد يغدو منطلقاً لإشكال يقول: لقد مورس على المرأة هنا ظلمٌ وتمّ تضييع حقٍّ من حقوقها.

٢ . دراسة النظريات المطروحة وتقويمها

أ . قراءة في نظرية تعطيل الحدود

لن يكون هناك معنى للحديث عن قبول شهادة النساء وعدم قبولها، على النظرية الأولى القائلة بعدم جواز إقامة الحدود في زمان الغيبة، وإذا وقع هنا إشكال أمكن الجواب حينئذ: إن الإمام عليه السلام يعرف أكثر منّا في زمان حضوره كيف يقبل شهادة الشهود، وهو بنفسه سيجيب عن الشبهات الواردة؛ وعليه، فلا يمكن بأيّ وجه من الوجوه إقامة النظام الجزائي (الحدود) في زمان الغيبة، حتى نضطر إلى الجواب عن التمييز الموجود بين الرجال والنساء في مجال الشهادة، وفي شيء مشابه لهذا الموضوع يتحدّث المحقق الأردبيلي في موارد من كتاب القضاء والجهاد، ثم يؤيّده، ونشير هنا إلى مثالين منها، حيث يقول الأردبيلي: «واعلم أن أكثر مسائل هذا الكتاب (الجهاد) إنما تقع مع حضور الإمام عليه السلام، إما متعلّق بنفسه أو بأصحابه، فلا يحتاج إلى العلم به وتحقيقه»[٢]. ويقول في ذيل الحديث عن نصب القاضي الفاقد لصفات القضاء من

(١) جواهر الكلام ٢١: ٣٩٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٤٣٧.

جانب الإمام: «نعم، لا شك في جوازه مع الضرورة، على أنّ البحث عن هذه مستغنى عنه؛ لأنه فعله عليه السلام، وهو عالم بما يفعله، وليس لنا التصرّف فيه، والبحث عنه، وهو ظاهر»[1].

ب. قراءة في نظرية إقامة الحدود

أما إذا انطلقنا من نظرية إقامة الحدود في عصر الغيبة، وأردنا أن نثبت أنه لم يقع ظلم على النساء في شهادتهنّ ولم يضع هناك حق من حقوقهنّ، فيلزمنا التدقيق في نقطتين هامتين وضروريتين، كي ندلّل على أن عدم القبول بشهادة النساء موافق ـ إلى حدّ ما ـ للاعتبار العقلي.

النقطة الأولى: إن إجراء الحدود والعقوبات من حقوق الله، ومن حق الله تعالى في حقوقه ـ وهو الشارع ـ أن يختار أيّ سبيل لإثبات حقه، وهذا الفعل من الشارع منسجم مع الاعتبار العقلي؛ ذلك أن الشارع بمنزلة المدّعي وصاحب الحق، والمدّعي صاحب اختيار في أن يجعل أي شخص مكلّفاً منه في استيفاء حقّه، إننا ندرك هذا الأمر بعقلنا القاصر وهو أن المدعي المشرّع يمكنه أن ينصّب أيّ شخص في استيفاء حقه، ولا يمكن إطلاقاً أن نحسب السبل التي يستخدمها المدّعون للوصول بها إلى حقوقهم ظلماً بحق الآخرين، اللهم إلا إذا تصرّفوا بحقوق غيرهم؛ وعليه ففي شهادات باب الحدود ليس هناك أي تصرّف في حقوق النساء حتى نقول: إنه قد مورس ظلمٌ عليهنّ في هذا المجال.

النقطة الثانية: إن مبدأ قيام الحدود على التخفيف يعدّ من المبادئ المسلّمة المتفق عليها بين الشيعة والسنّة، كما أن قاعدة الدرء[2] التي تسقط الحدود بمجرّد عروض

---

(١) المصدر نفسه ١٢: ٢٤.

(٢) الجدير ذكره أن قاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات» قاعدة إجماعية، ولا خلاف فيها، كما يقول صاحب الجواهر في الحديث عن حدّ السرقة: «كما لا خلاف ولا إشكال في درئه بالشبهة، كغيره

شبهة، تقوم على أساس: «ادرؤا الحدود بالشبهات»[1]، سيّما في الحدود التي ترجع إلى مكانة الناس وشخصياتهم وسمعتهم؛ ذلك أنه من الممكن في الحدود العرضية أن تُخدَش سمعة الإنسان وعرضه؛ وعليه فقد راعى الإسلام تمام الجهات سيما في باب الأعراض، فاهتمّ بسبل الإثبات وطرقه، حتى أنه لو أن واحداً من الشهود الأربعة في حدّ الزنا تأخر في الوصول للشهادة، وكان الثلاثة الآخرون قد سبقوه بالشهادة في المحكمة بحيث لم تكن شهادة الرابع متصلةً بشهادة الثلاثة الأول، لزم إقامة الحدّ عليهم ـ أي الثلاثة[2] ـ إن هذا التعزير لهم كان من باب حفظ سمعة الناس وماء وجهها وأقاربها[3]. والملفت أكثر أنّ العلامة الحلي في القواعد[4]، وفخر الدين في الإيضاح[5] ذكرا أنه لابد من أن يجتمع الشهود قبل جلسة المحكمة وإقامة الشهادة، وإذا لم يحصل ذلك، وإنما اجتمعوا في جلسة الشهادة، فلابد من حدّهم بسبب الفرية.

الأمر الآخر: إن الشارع وضع شروطاً بالغة الصعوبة لإثبات حدّ الزنا، وهذا ما

من الحدود»، فانظر: جواهر الكلام ٤١: ٤٨١.

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ٤٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة، باب ٢٤، ح٤.

(٢) المصدر نفسه ٢٨: ٩٦ ـ ٩٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب ١٢، ح٨، ٩.

(٣) رغم أن الفقهاء يعتبرون هذا الحد بتهمة القذف (جواهر الكلام ٤١: ٣٠٤)، إلا أن سماحة آية الله العظمى الصانعي، يرى أنه حدّ قائم على المصلحة بهدف الحفاظ والحيلولة دون تعرّض مكانات الأشخاص وسمعتهم للأذية، ولا دليل عرفاً ولا شرعاً ولا عقلاً ولا عقلائياً على أنه من باب الافتراء، كما أن ذلك غير موجود في الروايات لكن من حيث إن الشهادة ليست ظلماً ولا افتراءً، فلا يمكن جعل حدّ لها (تقريرات درس الصانعي)، والشاهد على صحة كلام الأستاذ أن صاحب الجواهر (جواهر الكلام ٤١: ٢٩٨) ذكر في حكم جلد الشهود إذا كانوا أقلّ من أربعة أنه وإن أمكن كونهم صادقين، إلا أن الشارع سبحانه اعتبرهم كاذبين (النور: ١٢) وعليه، فليس الواقع هو معيار الصدق والكذب، وإنما المصلحة وسمعة الناس ومكانتهم.

(٤) قواعد الأحكام ٣: ٥٢٥.

(٥) إيضاح الفوائد ٤: ٤٧٥.

يجعلنا نستنتج أنه ميّال أكثر لعدم سرعة إجراء الحدود؛ لأن الإجراء السريع والإثبات اليسير للجرم نوعٌ من إشاعة الفحشاء في المجتمع، ومن الممكن أن يغدو ذلك وسيلةً لتخريب سمعة الناس وتضييع ماء وجهها وكرامتها على يد أشخاص غير منضبطين بالدين و... وعليه، فعدم قبول شهادة المرأة في باب الحدود يمكن تفسيره طبقاً لهذا الكلام، كما قال صاحب الجواهر: «..وبابتناء الحدود على التخفيف، ودرئها بالشبهات»[١].

وبناءً عليه، فعدم قبول شهادة النساء أو عدم تساوي شهادتهنّ مع شهادة الرجال فيما يؤدي إلى عدم إثبات الجرم أو صعوبة إثباته، إنما هو من جهة التخفيف في العقوبة، والتسهيل في المجازاة؛ ذلك أن باب الحدود باب خاص، سواء من ناحية طرق الإثبات فيه وكيفيته، أم من ناحية عدم الشهود، وهو بنفسه مراعاة للمصلحة الأهم، ويمكن أن يكون تبريراً مقبولاً لوجود هذا التمييز بين الرجل والمرأة فيها.

السبل المذكورة في غير مجال الحدود

يحتوي هذا البحث على الحديث عن شهادة النساء في حقوق الناس وبعض حقوق الله أيضاً من التي ليس فيها بُعد حدّي (من الحدود)، فشبهة الظلم والتمييز بالنسبة للمرأة تجري في مثل هذه الحقوق، دون أن توافق اعتباراً عقلياً؛ ذلك أن الحديث هنا عن حقوق الناس، والمدّعي فيها هو الناس أنفسهم، فيلزم أن يكون المدّعي فيها قادراً على إثبات حقه بأيّ طريقة يريد، وواحد من هذه الطرق هو الاعتماد على شهادة النساء، يضاف إلى ذلك أن التمييز المذكور في بعض الأحكام الإلهية يعدّ ظلماً أيضاً، ومن الواضح أن الظلم في القوانين الإلهية ممنوع، بل مقطوع البطلان.

وانطلاقاً من هذه الشبهة وعدم جريان الأجوبة المتقدمة في باب الحدود هنا؛ ذكر بعضهم بعض التبريرات لذلك، وأبرزها تبريران:

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٥٧.

أ ـ الشهادة تكليف: إن الشهادة تكليفٌ وواجب ومسؤولية؛ وذلك لأن تحمّلها واجب، كما أن أداءها واجب أيضاً، وكتمانها حرام، وبناءً عليه، ليس هناك حقّ حتى يكون عدم الأخذ بشهادة النساء موجباً لتضييعه.

يضاف إلى ذلك ـ ثانياً ـ ليس هناك نفع في الشهادة، حتى يضيع هذا النفع بالقول بالتمييز بين الرجل والمرأة فيها، بل إنّ الإسلام، وإرفاقاً بالنساء «فإن المرأة ريحانة وليست قهرمانة»[1]، أسقط هذه المسؤولية عن كاهلهنّ، فهذا الإسقاط لمسؤولية التكليف لطف بالمرأة، لا ظلماً؛ لأن الشارع أراد أن يقلّ التوجه إلى النساء في الدعاوى، ليستحكم بناء الأسرة بعدم أخذهنّ قدر الإمكان إلى المحكمة.

ب ـ تنوّع الشهادة: الشهادة نوعان هما: ١ ـ الشهادة في الفقه الإسلامي. ٢ ـ الشهادة في المحاكم الدنيوية؛ فطبقاً لهذا التقسيم، يظهر أن الشبهة الثانية لا تصدق في النوع الثاني؛ ذلك أن الشهادة في النوع الثاني ـ وهي الشهادة في الدنيا ـ لا فرق فيها عندنا بين الرجل والمرأة؛ فهذه الشهادة في الدنيا هي من نوع الأمارة والشاهد والقرينة على أمر خارجي، لا من إحدى الجهتين (البيّنة ـ القَسَم) وموضوعية الشهادة.

لكن ومع التأمل في هذين الجوابين، يمكن تسجيل عدة مناقشات على كل واحد منهما، ذلك أن الجواب الثاني خروج عن موضوع البحث، ومؤيّد للإشكال، وتغييرٌ لصورة القضية، وليس هو في واقعه جواباً، أما الجواب الأول فمن الواضح أنه لا يرفع التمييز في قيمة الشهادة؛ ذلك أنّ العرف يرى ذلك تمييزاً بين الجنسين حتى مع فرض كونه مسؤولية، مضافاً إلى ذلك أنه لو حصلت حالة احتاجت إلى شهادة شخصين، ولم يكن عند المدّعي سوى امرأتين أو امرأة ورجل واحد، فإنّ الحكم بعدم قبول شهادة المرأة الواحدة في مكان الرجل الواحد ظلمٌ في حق المدعي وموجب لتضييع حقّه.

وعليه، لابد لنا من التفتيش عن حلول لهذه الشبهة، وهو أمر منوط بممارسة بحث

---

(١) وسائل الشيعة ٢٠: ١٦٨، كتاب النكاح، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، باب جملة من آداب عشرة النساء، ح١.

فقهي، مستخدمين منهج إعادة النظر في المصادر الفقهية ومعتمدين على منهج الفقه الجواهري وموازين السلف الصالح ـ وهي الكتاب والسنّة ـ لنرى هل هناك مجال وموضع لهذا الإشكال في غير باب الحدود أم لا؟ بمعنى أن ندرس هل لهذا الحكم وجود أساساً، كي يأتي شخص ويشكل عليه، من باب «ثبّت العرش ثم انقش».

وبعبارة أخرى، لابد لنا من البحث في أن ما يقوله الفقه من عدم القبول بشهادة النساء مطلقاً أو الحكم بعد تساويهنّ مع الرجال، هل كان على أساس كون المرأة امرأةً أم لأسباب وخصوصيات؟ وإذا كان الأمر لخصوصيات فهل يمكن رفعها مما يوجب ارتفاع الحكم أم أن هذه الخصوصيات عارضة على الرجال أيضاً مما يوجب عدم قبول شهادتهم أو نقول بأن شهادة اثنين من الرجال تساوي شهادة شاهد كامل أم لا؟

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما ذكر، سنرى في المباحث القادمة وهذه هي دعوانا، عدم وجود موضع في الفقه يحكم بالتمييز بين شهادة الرجل والمرأة على أساس كونها أنثى، وإنما بسبب الخصوصيات المشتركة بين الطرفين، حيث يتبع الحكم تلك الخصوصيات من حيث الوجود والعدم، ولا علاقة لكون المرأة امرأةً بهذا التمييز.

ثانياً: تأسيس الأصل العملي

نظراً لكون شهادة الشاهد من الظنون، والأصل في الظنون عدم الحجية، كان مقتضى الأصل الأولي في الشهادات مطلقاً هو عدم الحجية، وذلك أن ترتّب الأثر على حجةٍ ما منوط بثبوت الحجية الفعلية، والحجية الفعلية مرتهنة بنظر العقل ـ وهو الحاكم الوحيد في قضايا الحجية والإطاعة والعصيان ـ بإحراز هذه الحجية، ذلك أنه إذا كان هناك شك فلا يرتب العقل أيّ أثر على هذه الحجية المشكوكة بل يعتبرها كالعدم. وعليه، فموضوع الحجية من وجهة نظر العقل هو العلم بالحجية، فالعلم عنده له حيثية موضوعية، لا طريقية، وبعبارة أخرى: إن الشك في الحجية الواقعية يساوي اليقين بعدم الحجية الفعلية، وطبقاً لذلك تكون تمام الظنون محكومة بحكم عدم الحجية فلا

تكون منجزةً ولا معذرةً، إلا إذا ثبتت حجيتها بدليل ثابت.

ولا يفوتنا الإشارة إلى أن الخراساني ـ صاحب الكفاية[1] ـ قد استدلّ على مبدأ عدم حجية الظنون بهذا الوجه الذي ذكرناه، وهو وجه قوي جداً ومتين، ويخلو من تمام الإشكالات الواردة من جانب العلماء على الأدلّة التي استند إليها الشيخ الأنصاري[2] لإثبات هذا الأصل؛ والسبب هو أن محور كلام صاحب الكفاية هو الحجية نفسها، لا لوازمها ولا صحّة نسبتها إلى الشارع، كما كانت الحال في المحور الذي دار حوله الأنصاري، هذا هو مقتضى الأصل الأولي في باب الظنون.

وأما الأصل الثانوي العملي في باب القضاء والشهادات، فهو أيضاً عدم الحجية، فإن عدم الحجية هنا يستند ـ أولاً ـ إلى أصالة براءة ذمة (أعم من الحق والدين) من أقيمت ضدّه الشهادة، أي براءة المدّعى عليه من التكاليف واللوازم المترتبة على الشهادة، كما أن استصحاب عدم هذه التكاليف ـ ثانياً ـ مقتضٍ لعدم حجية الشهادة.

أدلّة حجية شهادة الشاهد

بعد أن عرفنا أن نتيجة الأصل الأولي في الظنون هي عدم الحجية، والأصل العملي في باب الشهادات والقضاء هو عدم الحجية أيضاً، لابد لنا من دراسة الأدلّة التي تستدعي حجية شهادة الشاهد في القضاء وهي:

أ. بناء العقلاء

إن بناء العقلاء في القضاء والشهادات يشكّل دليلاً على حجية قول الشاهد، تماماً مثل حجية خبر الثقة، مع اختلاف في أن حجية خبر ثقة واحد قائمة في مجال الموضوعات وكذلك في إثبات الأحكام الشرعية، ويكون قوله حجةً، أما في مجال الشهادة فإن الحجية لا تثبت إلا بخبر شاهدين ثقة، سواء فيما بيننا وبين الله، أم فيما

---

(١) كفاية الأصول ٢: ٥٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٩.

يتعلّق بإصدار الحكم في الدعوى.

إن كلمة الثقة، سواء عند العقلاء واللغة أم في الآيات والروايات، تشمل الرجل والمرأة، تماماً كما جاء في «المنجد» حيث فسّرها بقوله: «الثقة من يعتمد عليه ويؤتمن، ويستعمل بلفظ واحد للمذكر والمؤنث.. وقد يُجمع فيقال: ثقات للمذكر والمؤنث»[1] وبناءً عليه فإن كلّ أدلّة حجية خبر الثقة ـ سواء أخذت من بناء العقلاء أم من الأدلّة اللفظية كالكتاب والسنة، وسواء في مجال الأحكام والموضوعات أم في مجال القضاء والشهادات ـ تشمل الرجل والمرأة معاً، ولا اختصاص لها بالرجل، وهذا البناء العقلائي سيكون دليلاً على الحجية، كما سيكون دليلاً على كفاية شهادة ثقتين في باب القضاء والشهادات. ومستند هذا البناء والارتكاز العقلائي هو:

١ ـ فطرية الاعتراف بالشهادة: فإن الاستناد إلى شهادات الآخرين في مقام إثبات الدعاوى من الأمور الفطرية، إلى درجة أنه حتى الأطفال في ألعابهم الصبيانية يستفيدون من هذه الطريقة لحلّ وفصل دعاواهم.

٢ ـ الحدّ من الجريمة في المجتمع الإنساني: يقوم إحساس الإنسان المجرم على احتمال أن يشاهده الآخرون لدى ارتكابه الجريمة، وهذا الإحساس يصير باعثاً على الحدّ من الجرائم في المجتمع،فإذا لم تكن الشهادة من أدلّة إثبات الدعوى ووسائله، فإن الجرائم سوف تزداد ـ يوماً بعد يوم ـ في المجتمع، بما يؤدي إلى اختلال الحياة ونظامها بشكل تام، ممّا يعرّض أرواح الناس وأموالها وأعراضها لمخاطر جدية حقيقية.

٣ ـ تكريم شخصية الإنسان عن طريق الاعتماد على الآخرين والثقة بهم: إن حرمة الإنسان وشخصيته من الأمور التي تجعل الحياة المعقولة ممكنةً في المجتمع البشري، وإن واحدةً من لوازم تكريم الإنسان هو حصول الثقة بين الناس، ومن لوازم هذه الثقة الأخذ بشهادة الإنسان. إن هذا التكريم، إضافةً إلى تأكيد الأديان الإلهية ـ سيما الإسلام

---

(١) المنجد، مادة: وثق.

ـ عليه بشكل كبير، جرى الحديث عنه بشكل جاد في المواد الراجعة إلى حقوق الإنسان أيضاً، وهو أمر مقبول في المجتمعات الإنسانية.

ب. الكتاب الكريم

ثمة آيات دالّة على وجوب تحمّل الشهادة وأدائها وحرمة كتمانها[١]، وهنا لا فرق بين الرجل والمرأة؛ فالجميع مخاطبون بهذا الحكم، وكلّهم مكلّفون به، وهو ما يدل بالدلالة الالتزامية على وجوب قبول الشهادة، ذلك أنه من دون ذلك سوف يغدو وجوب أدائها وحرمة كتمانها لغواً.

ج. السنّة الشريفة

ومن الأدلّة الأخرى على قبول شهادة المرأة ـ بعد البناء العقلائي ـ هو الروايات والتي منها الرواية المعروفة: «إنما أقضي بينكم بالبينات والأيمان..»[٢]، وهناك رواية أخرى أيضاً، وهي رواية مسعدة بن صدقة جاء فيها: «..كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك، ولعله حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»[٣]. ولا شك في أن كلمة «البينة» في اللغة تعني الحجة والدليل الواضح، أما في الشرع فقد استعملت بمعناها اللغوي، لذلك ليس لها أيّ حقيقة شرعية ولا متشرعية، والشاهد على ذلك أنها جاءت في القرآن الكريم بمعنى البيان الواضح: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (البينة: ١)، كما أن الرسول الكريمﷺ قد أشار في الحديث: «إنما أقضي

---

(١) ﴿وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا..﴾ (البقرة: ٢٨٢)، و ﴿..وَلا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ..﴾ (البقرة: ٢٨٣).

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٣٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب ٢، ح ١.

(٣) المصدر نفسه ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٤، ح ٤.

بينكم بالبينات والأيمان» إلى أنه لن يعمل في القضاء والحكم ورفع الخصومات بالعلوم الإشراقية التي تحصل بطريق غير طبيعي، على مقتضى النبوة والإمامة، وإنما سيكون اعتماده صرفاً على الأدلّة السائدة والحجج العرفية، مثل كلمة «البيع» التي استعملت في البيع، كما حملها الفقهاء على معناها العرفي أيضاً.

من هنا، فالبينة شاملة للشاهد إذا كان رجلاً أو امرأة، وعليه فشهادة المرأة ـ طبقاً للرواية النبوية، وكذلك خبر مسعدة بن صدقة ـ حجة في تمام الموضوعات، اللهم إلا تلك التي دلّ الدليل الخاص على عدم حجية شهادة المرأة فيها أو اشترط عدداً خاصاً فيهنّ.

الرواية الأخرى هنا، هي رواية عبد الكريم بن أبي يعفور؛ حيث يروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء، والتبرّج إلى الرجال في أنديتهم»[1]؛ وعلى أساس هذه الرواية، فإن شهادة المرأة مقبولة، وإنما المهم هو عدالتها، والفقرات التي جاءت في هذه الرواية، مثل أن تكون المرأة من أهل الستر والعفاف، والأسرة الصالحة، إنما هي سبل لإثبات عدالة المرأة المسلمة.

الاستنتاج

والخلاصة: إن الأصل الثانوي في شهادة الشاهد هو حجية خبر الثقة في باب الشهادات، سواء كان الشاهد رجلاً أم امرأة، إلا إذا جاء دليل من الخارج على عدم حجية الشهادة أو عدم حجية شهادة المرأة أو على اشتراط الزيادة على الثقة الواحد في الشهادة.

---

(١) المصدر نفسه ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح٢٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ٢٤٢، باب البيّنات، ح ٥٩٧.

أدلّة عدم حجية شهادة المرأة، دراسة وتحليل

أ. الأدلّة والشواهد

يذكر الفاضل الهندي[١]، ثلاثة أدلة على عدم حجية شهادة النساء، نذكرها وهي:

١ ـ إن مقتضى الأصل العملي هو عدم حجية خبر الثقة في باب القضاء، وهذا الأصل يشمل الرجال كما يشمل النساء، إلا أن الرجال خرجوا بالقطع واليقين وعبر الأدلة الشرعية عن تحت استيعاب هذا الأصل، فبقيت النساء مشمولات لأصالة عدم الحجية، ولا دليل على خروجهنّ من تحته ومن داخل دائرته.

٢ ـ إنّ ضعف النساء في الشهادة كضعفهنّ في القضاء والإفتاء، حيث أفتى الفقهاء هناك، وقالوا: إنّ المرأة لا يمكنها أن تكون قاضيةً ولا مرجع تقليد.

٣ ـ صحيحة ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرجل الواحد إذا علم منه خير، مع يمين الخصم في حقوق الناس، فأما ما كان من حقوق الله عزوجل أو رؤية الهلال فلا»[٢]. وكيفية الاستدلال بهذه الرواية هي ورود كلمة «الرجل» فيها، وهذا التصريح دالّ على عدم حجية سوى شهادة الرجال.

ب. دراسة الأدلّة والشواهد

يُعلم مما تقدم عند الحديث عن مقتضيات الأصل، سقوط أصالة عدم الحجية ببناء العقلاء، فتكون الشهادة عند العقلاء حجة، وعليه فالأصل عند العقلاء هو الحجية لا عدمها، وبعبارة أخرى: مع وجود الأمارة والدليل لا تصل النوبة إلى الأصل، ذلك أن «الأصل دليل حيث لا دليل» ولا يفوتنا أنّ وجه تقدّم الأمارة والدليل على الأصل هو حكومة أو ورود أدلة الأمارات على أدلة الأصول.

أما فيما يتعلّق بضعف المرأة في القضاء والإفتاء، فلابدّ لنا أن نعلم هنا أن بعض

---

(١) كشف اللثام ١٠: ٣٢٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٦٨، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٤، ح١٢.

الفقهاء قد صرّح بأنه يمكن للمرأة أن تكون قاضيةً ومرجعاً للتقليد أيضاً، كما أن بعضهم الآخر، مثل المقدّس الأردبيلي[١]، وصاحب نهج الحق[٢]، شكّكوا في وجود إجماع على شرط الذكورة، كما أن الشيخ الطوسي في مباحث القضاء من كتاب الخلاف[٣] ذكر حوالي مائة إجماع إلا أنه لم يذكر ادعاء الإجماع في مسألة الذكورية، وهو ما يشكّل دليلاً على وجود قائل معتدّ به على قضاء المرأة في زمان الشيخ وقبله.

وبين الفقهاء المتأخرين، هناك سماحة آية الله العظمى الصانعي يذهب إلى القول بعدم لزوم الذكورة في المرجعية[٤]، ولا القضاء[٥]، وهذا نصّ جواب الاستفتاء منه حول القاضي حيث يقول: «ليست الذكورة ولا الرجولة شرطاً في القاضي، ومعيار قضاوة القاضي هو اعتداله واستقامته في القضاء، وعلمه ومعرفته بالموازين الإسلامية القضائية والقانونية، ولا يوجد عندنا أيّ دليل معتبر على شرطية الرجولة، كما أن مقتضى إطلاق المقبولة[٦] وإلغاء خصوصية التقييد بـ«رجل» في رواية أبي خديجة[٧]، هو عدم الشرطية وصحّة قضاء المرأة كقضاء الرجل. وبعبارة أخرى أعتقد أن كافة العلماء بموازين جواز القضاء، والحائزين على العدالة والوثاقة وسائر الشروط، كانوا ومازالوا مشمولين لأدلّة جواز القضاء، والعرف والعقلاء لم يروا ولا يرون أيّ خصوصية أو اختلاف بين القاضي الرجل والمرأة، ولا يرون أيّ شيء مناطاً وملاكاً سوى العلم بالقوانين والعدالة وسائر الشروط، لا علم الرجل وعدالته بما هو رجل، ولو كان الشارع والمقنّن مريداً لتعبّد من هذا القبيل لاحتاج إلى روايات كثيرة وأدلة أكثر وضوحاً، وبيانات تدل بحيث لا تقبل إلغاء الخصوصية، أي أنه كما أنّ

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٢ : ١٥ .

(٢) جواهر الكلام ٤١، كتاب القضاء.

(٣) كتاب الخلاف ٦ : ٢١٣، مسألة: ٦ .

(٤) مجمع المسائل ٢ : ٢١، السؤال: ٦ .

(٥) استفتاءات قضائي ١ : ٣٧، السؤال: ٣ .

(٦) وسائل الشيعة ٢٧، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، باب ٩، ح١ .

(٧) المصدر نفسه، باب ١، ح٥ .

الشارع ولكي يحول دون العمل بالقياس ـ وكان مطابقاً للاعتبار ـ تحرّك بطريقة يعرّف الشيعة بترك العمل بالقياس، كان لابد له من الأمر نفسه في مورد السؤال هنا، ودون إثبات ذلك العمل خرط القتاد» (١٩ ـ ٦ ـ ٧٩ ش/ ٢٠٠٠ م).

والأمر الذي يلزم التذكير به في هذا المبحث هو ملاحظة الاستدلال بضعف الرأي والإدراك عند النساء في مسألة الشهادة[١] أو في مسائل فقهية أخرى، وهو ليس سوى اعتبار، ولا اعتبار بالاعتبار؛ فهذا صاحب الجواهر يقول في كتابه الفقهي الوزين والقيّم حول مسألة تقدم الرجل على المرأة في الولاية على غسل الميت: «نعم، قد يشهد له الاعتبار؛ لكون الرجل غالباً أعقل وأقوى على الأمور وأبصر بها»، لكنه عقب ذلك يقول: «إلا أنه لا يصلح لأن يكون مستنداً شرعياً»[٢]. كما أن الاستناد إلى صحيحة ابن مسلم يعاني من إشكال، ذلك أن الحديث ليس في مقام بيان كفاية الرجولة وعدم كفاية الأنوثة، وإنما هو ناظر إلى أن يمين المدّعي تقبل في مكان الشاهد الواحد؛ لأن أهل السنّة يقولون بأنه لو احتجنا في مورد إلى شاهدين وأتى المدّعي بشاهد واحد وأراد أن يلقي القسم مكان الشاهد الآخر، فإن ادّعاءه لا يثبت بذلك، فهذه الرواية وسائر روايات الباب ـ والتي تصل إلى عشرين مورداً ـ كلّها في مقام بيان قبول اليمين مكان الشاهد الواحد، ولم ترد فيها إطلاقاً كلمة «الرجل» إلا في هذه الرواية فقط، فعدم ذكر الرجل في سائر الروايات يمثل بنفسه شاهداً على أن هذه الكلمة استعملت من باب الغلبة في المكالمات، وإلا فلو كان للرجل خصوصية كان لابد من ذكرها في سائر الروايات، وبناءً عليه تدل هذه الرواية ـ بما قدّمناه ـ على قبول شهادة المرأة بما يساوي شهادة الرجال، لا أنها تدل على عدم القبول أو عدم التساوي.

---

(١) لم يستدل على أن شهادة المرأة تقع على النصف من شهادة الرجل، بمسألة ضعف الرأي والإدراك عند النساء، سوى الفاضل الهندي صاحب كشف اللثام.

(٢) جواهر الكلام ٤: ٤٦.

ثالثاً: عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة، الأدلّة العامّة

١. الكتاب الكريم واختلاف الشهادات

قال تعالى: ﴿..وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيراً أَوْ كَبِيراً إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلاَّ تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

لقد استدل بهذه الآية على أن شهادة المرأتين تساوي شهادة رجل واحد في تمام الموارد والحالات أو في مورد الآية وهو الدَّين، وعدم التساوي هنا ينشأ من خصوصية الأنوثة في المرأة، لا من خصوصيّة عارضة، وبعبارة أخرى: إن المرأة لأنها امرأة تساوي شهادة الاثنين منها شهادة الواحد. وكيفية الاستدلال بالآية أنها فرضت للكتابة شاهدين من الرجال، وعلى تقدير عدم توفر رجلين لزم اختيار رجل واحد مع امرأتين بوصفهما شاهداً؛ فهذه الآية نصّ في أن شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل الواحد مطلقاً، أو على الأقل تكون كذلك في باب الدَّين، ومع الأخذ بعين الاعتبار صراحة الآية لا يمكن ادّعاء أن ذكر كلمة الرجل هنا إنما جاء من باب الغلبة.

إشكاليات وانتقادات في الدلالة القرآنية على عدم تساوي الشهادات

وقد أورد على الاستدلال بالآية الشريفة إشكالات ثلاثة:

أ ـ الإشكال الأول ونقده: ليست الآية في مقام بيان الشهادة وحجيّتها في المحكمة، وإنما هي في مقام الاستشهاد وطلب الشاهد وتحمّل الشهادة، فالأمر هنا أمر إرشادي، فمن الممكن أن يقول شخص بأن الآية مرتبطة بالمحكمة والقضاء من باب الملازمة العقلائية؛ إذ عندما تطالب بالإتيان بشاهد فإن غرضها أن يستند لحلّ الاختلاف قضائياً إلى هذا الشاهد؛ ذلك أنه لا مصلحة في الجعل نفسه.

لكننا نجيب بأن هناك احتمالان متصوّران هنا: الأول أن يكون الشاهد بهدف رفع الاختلاف في المحكمة. والثاني عدم ارتباط الآية بالقضاء ولا المحاكم وإنما تهدف تذكير الطرفين، أي يكون ذلك لتذكير الطرفين، ومع وجود هذا الاحتمال لا يغدو الاستدلال بالآية صحيحاً، بل إن الاحتمال الثاني إن لم نقل بأنه نصّ، فلا أقلّ من أنه ـ لعدة شواهد ـ قريب وظاهر، وهذه الشواهد هي:

الشاهد الأول: جاء في صدر الآية: ﴿..يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾، حيث لا حديث أساساً عن وجود مخاصمة أو دعاوى، وإنما جاء الأمر بالكتابة للاطمئنان وراحة البال وإقناع الطرف الآخر، وإلا فلا يمكن في المحكمة الحكم طبقاً لهذه الكتابة، إذ من الممكن للطرف الآخر أن يُنكر الكتابة، وهو ما أشير إليه في استفتاءات الميرزا القمّي[1].

الشاهد الثاني: إن أمر المديون بالكتابة في قوله تعالى: ﴿..فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ﴾ يمثل شاهداً آخر على عدم ارتباط الآية بالحجية وباب القضاء، بل تتصل بأمر شخصي ورفع قلق فردي، بغية حصول الاطمئنان.

الشاهد الثالث: جاء في ذيل الآية: ﴿..ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا﴾، وهو واضح في أنه ليس من شؤون القضاء والمحاكمات؛ ذلك أن الوصول إلى الحق وعدم زواله «إنه لا يصلح ذهاب حقّ أحد»[2]، وإحياء الحق: «أكرموا الشهود؛ فإنّ الله تعالى يحيى الحقوق بهم»[3]، لا علاقة له بالأقسط والأقوم ﴿وَأَدْنَى أَلَّا تَرْتَابُوا..﴾، وهي من أفعل التفضيل، فالقاضي ملزم بالحكم مع قيام البينة والشاهد، والقسط كاف في باب القضاء، ولا حاجة إلى الأقسطية والأقومية.

وهذا الإشكال ـ مع كل مؤيداته وشواهده ـ ليس وارداً لسببين:

---

(١) جامع الشتات ٢: ٧١١، الطبعة الحجرية.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، كتاب الشهادات، باب ٤٠، ح١، ٤.

(٣) المبسوط ١٦: ١١٢.

الأول: تدلّ الآية ـ في الجملة ـ على أن المرأتين تساويان رجلاً واحداً، حتى لو لم يكن ذلك في المحكمة وفي مجال القضاء.

الثاني: إن ظاهر الشهادة عند العقلاء أنها للحجية والاحتجاج، ذلك أن الأمر بالشهادة ملازم للحجية، أي أن المشهود عليه مسؤول عن قبول الشهادة، سواء كان هناك اطمئنان أم لم يكن، فما قيل من أن الشهادة لكي «به ينظر» ليس تاماً؛ ذلك أن ظاهرها الحجية لا الإرشاد، وعليه فإشكال عدم التساوي ما زال قائماً باقياً، والاستدلال بالآية تام.

ب ـ الإشكال الثاني ونقده: إن الآية الشريفة مربوطة ببحث تحمّل الشهادة لا أدائها، وذلك بمعنى أنه في مقام حمل الشهادة يلزم وجود امرأتين، وذلك بسبب احتمال النسيان في النساء، ذلك أنهنّ ينسين غالباً، أما عند أداء الشهادة فإن المرأة الواحدة تكون كافية، ووجود امرأة أخرى إنما يكون للحيلولة دون حصول اشتباه، وعندما لا يحصل اشتباه ولا يطرأ النسيان، وتكون الشاهدة امرأة حافظة ملتفتةً متنبّهة للجزئيات التي تحتاجها المحكمة وتستجوبها فيها، فإن شهادتها تكون كافيةً حينئذ، وعليه، فالآية ساكتة عن مقام الأداء، وتحتمل الوجهين والاحتمالين، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بأن كلمة (تذكّر) تدلّ على أن التعدّد ضروري في مرحلة أداء الشهادة، ذلك أن الآية تبيّن أنه لو عرض النسيان على المرأة الأولى ذكّرتها الثانية، وإلاّ فلو لم تكن هناك حاجة للتعدّد في الأداء، كان من المفترض بالآية أن تقول: إذا نسيت إحداهما شهدت الأخرى، لا ذكّرتها الأخرى.

ج ـ الإشكال الثالث: ويقوم هذا الإشكال على أنّ عدم تساوي الرجل والمرأة في الشهادة إنما هو بسبب خصوصية عارضة، لا لكون المرأة امرأةً، فعندما تنتفي هذه الخصوصية لا يعود هناك أيّ امتياز بين الرجل والمرأة في الشهادة، وعليه فالاستدلال بالآية لإثبات مطلوبكم غير صحيح.

وتوضيح ذلك، أولاً: إننا نوافق على أن الآية تجعل شهادة المرأتين مساويةً لشهادة

رجل واحد، بل إن هذا الحكم منحصر بمورد الآية، ذلك أن كل حكم يقع على خلاف الأصل، لابد من الاقتصار فيه على مورده، وهو باب الدَّين.

ثانياً: إن العلّة تخصّص كما أنها تعمّم، فإذا قلت: «لا تأكل الرمان؛ لأنه حامض» دلّ ذلك على عدم جواز أكل سائر الحوامض أيضاً؛ والذي أرشدنا إلى ذلك ارتباط حكم عدم جواز الأكل بكون الرمان حامضاً، وهذا ما من شأنه ـ من جهة أخرى ـ أن يخصّص تحريم الرمان بحالة الحموضة؛ فيجوز أكله لو لم يكن كذلك، ومع الأخذ بعين الاعتبار ما قلناه، نلاحظ أن الآية الشريفة: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة:٢٨٢) بيّنت العلّة، وهذه العلّة هي النسيان وقلّة الحافظة وعدم الدقة والمهارة في الأمور المالية والاقتصادية، وهو ما كان طبع النساء عليه في زمان نزول الآية، أي أن ذاكرتهنّ كانت في المتعارف منها أقلّ من ذاكرة الرجال، ونتيجة ذلك انخفاض معدّل الاطمئنان في شهادتهنّ وهو ما يجعل شهادة اثنتين منهما معادلةً لشهادة رجل واحد. أما إذا جاء زمان وظرف بحيث صارت ذاكرة النساء والرجال متساويةً أو كانت ذاكرة النساء أقوى من ذاكرة الرجال، بحيث ارتفع معدّل الوثوق بشهادتهنّ ليساوي معدّله عند الرجال، ويتساوى ـ نتيجةً لذلك ـ احتمال النسيان في الرجال والنساء، بما يلحق المقدار الموجود من النسيان بعدمه؛ هنا تصبح شهادة النساء مساويةً لشهادة الرجال، بل قد تكون شهادة المرأة الواحدة مساويةً لشهادة رجلين، وحصيلة الاستنتاج أن الآية مربوطة بالنسيان الذي جعل العلّة في التنصيف المذكور، وليس المراد به النسيان الطبيعي، بل نسيان خاص؛ لأن النسيان الطبيعي موجود في الرجال أيضاً كما هو عند النساء، وهو نسيان يُلحِقه العقلاء في احتجاجاتهم بالعدم، فإذا كان المقصود من الآية هذا النوع من النسيان فسيكون بطلان التعليل واضحاً جداً؛ لأن النسيان بهذا المعنى موجود عند الرجال والنساء معاً، ولا يمكن للشارع ـ انطلاقاً من وجود علّة النسيان هذه ـ أن يحكم بقبول شهادة المرأة على أن تكون على النصف من شهادة الرجل. وبصيغة عامة: إن المعلول ـ وهو الحكم ـ دائر مدار العلّة وسعتها

وضيقها، فيكون وجوده ومعدّل وجوده تابعاً لها.

ويؤيد هذا الكلام كله:

أولاً: إن الفقهاء لم يستدلّوا بهذه الآية على نحو شائع في الموضوعات الفقهية المختلفة.

ثانياً: إن الروايات كافة التي وردت حول هذه الآية والتي استندت إليها، أو كان السؤال فيها عنها، ضعيفة السند وليست معتبرة، فليس عندنا أيّ رواية معتبرة يستدلّ فيها الأئمة عليهم السلام بهذه الآية على عدم تساوي شهادة النساء مع الرجال، وسوف نذكر في بحث أدلّة المستدلّين على عدم التساوي، هذه الروايات مع ذكر الإشكالات حولها.

ثالثاً: إن لدينا موارد في الفقه تقبل فيها شهادة المرأة الواحدة، وفي هذه الموارد لم تكن شهادة الرجل حجةً، وهذا ما يدفعنا لاستنتاج أن عدم تساوي شهادة المرأة والرجل في باب الدَّين كان لخصوصية عارضة، مربوطة بالدَّين والأمور المالية، لا لكون المرأة أنثى، وإلا كان المفترض في هذه الموارد أن يحكم الشارع هنا أيضاً بكون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل، وبعض هذه الموارد:

١ ـ شهادة المرأة الواحدة في ربع وصية الوارث، حيث يثبت بها ربع الوصية، أما شهادة الرجل هنا فلا تثبت شيئاً[(١)].

٢ ـ شهادة القابلة الواحدة في العيوب الخاصّة بالنساء[(٢)].

استنتاج من الدلالة القرآنية

توصلنا بدراسة هذه الآية إلى أنّها ـ أولاً ـ خاصة بهذه الموارد، وأن حكمها الذي أصدرته في هذه الموارد إنما هو لخصوصية عارضة توجب انخفاض معدّل الاطمئنان بشهادة النساء، وهذه الخصوصية هي قلّة معرفة النساء بالأمور المالية، وهي خصوصية

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٧٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٠.

توجب عدم القدرة والدقة المتعارفتين في الشهادة بلا فرق بين الرجل والمرأة. وإذا ساوت القدرة العلمية والرياضية للنساء في مورد الدَّين نفسه ـ وهو مورد الآية ـ معدّل الوثوق الموجود في أقوال الرجال في القضايا المالية فإن شهادة امرأة واحدة ستحلّ حينئذ محلّ شهادة الرجل الواحد وستكون مقبولةً.

وبناءً عليه، لا يعتبر القرآن العلّة هنا في كون المرأة امرأةً، وإنما في وصف عارض سبق بيانه؛ ولهذا حكم بقبول شهادة امرأتين مكان شهادة الرجل الواحد في الحالات التي يكون فيها هذا الوصف العارض (النسيان العارض) موجوداً، ولا تكون الآية شاملةً لتمام حالات شهادة المرأة حتى تلك التي لا وجود لهذه الخصوصية فيها؛ ذلك أن الملاك هو النسيان العارض لا أنوثة الأنثى.

٢. الروايات الشريفة ومسألة التمييز بين الشهادات

الدليل الثاني هنا الذي استند إليه في مسألة مساواة شهادة المرأتين لشهادة الرجل الواحد هو مجموعة من الروايات التي يلزمنا البحث فيها، لكن قبل ذلك من الجدير الإشارة إلى بعض النقاط وهي:

النقطة الأولى: إن رؤية القرآن للمرأة رؤية إيجابية تماماً، فالمرأة والرجل في القرآن الكريم متساويان في الإنسانية والحقوق، ففي القرآن نجد الخطابات التي تحمل عناوين: الإنسان، الناس، بني آدم، أولي الألباب، ولا توجد فيه أيّ من أشكال التمييز لصالح الرجال على النساء. فإذا رأينا في الروايات والأحاديث أحياناً في بعض المواضع ما يدلّ على تمييز في حق النساء وظلم، بحيث كانت معارضةً للرؤية القرآنية للمرأة في حقوقها وشرفها وتكاملها العقلاني، فإن أمامنا أحد سبيلين:

الأول: في كل حالة تتعارض فيها الأحاديث والآيات تكون الآيات القرآنية ـ كما يقول العلماء الكبار[1] ـ هي الأصل والبناء الرئيس، ومن ثم يجب أن تُفهم الأحاديث في

(١) وسائل الشيعة ٢٧، باب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١٠، ١١، ١٤، وغيرها من أحاديث هذا الباب.

ضوء القرآن، وعلى تقدير المخالفة يجب طرحها جانباً، أو إحالة علمها إلى أهل البيتعليهم السلام، ونتيجة الأمرين معاً عدم حجية هذا النوع من الروايات.

الثاني: إذا لم تنسجم الروايات مع القرآن أو العقل القطعي أو سيرة المعصومينعليهم السلام، فإنها تقبل حينئذ إعادة النظر فيها بشكل أساسي مجدداً؛ فكيف يمكن أن يصدر عن أمير المؤمنينعليه السلام ـ مع كل هذه المحبّة والاحترام للسيدة فاطمة ومع كل تأكيداته على مشورة النساء في سيرته الشخصية مثل: سودة الهمدانية، وأم الخير و..[1] ـ ما يفيد تجنّب المرأة السيئة و «كونوا من خيارهنّ على حذر»[2]؟!

النقطة الثانية: إنّ وضّاعي الأحاديث كانوا موجودين في عصر النبي الأكرمصلى الله عليه وآله إلى حدّ أنهصلى الله عليه وآله ـ كما يقول الإمام عليعليه السلام في كلمته رقم (٢١٠) في نهج البلاغة ـ قام يوماً وقال: «من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار»، ثم يضيف الإمام علي نفسه بعد ذلك: «ثم كُذب عليه من بعده»، ليكمل حديثه بوصف حال الرواة والمحدّثين، وأن بعض رواة الحديث منافقون، وبعضهم مخطئون، وبعضهم أهل شبهة، وفقط الفريق الرابع هو الفريق الحافظ الصدوق.

وثمة أمر يحوز قدراً كبيراً من الأهمية فيما يتعلّق بروايات المرأة وحقوقها، وهو أنّ النبيصلى الله عليه وآله كانت من مهماته الكبرى التي صرف عمراً في سبيلها، الحيلولة دون تحقير المرأة ووأد البنات و... وقد كان النبي يقدّم للمرأة احتراماً خاصاً، سيما للسيدة فاطمة الزهراء، وعندما لم يتمكّن مخالفو الإسلام من الهجوم على فاطمة بشكل مباشر لعدم تقبل المجتمع آنذاك لذلك، وكان ذلك سبباً لمشاكل وقفت أمامهم، فقد استخدموا طريقاً آخر عندما شنّوا حملاتهم على أهل البيتعليهم السلام عبر الحمل على المرأة ـ ومن مصاديقها الزهراء ـ وبذلك حاربوا الثقافة النبوية في الدفاع عن المرأة، كما كشفوا عن

(١) لمزيد من الاطلاع هنا انظر: جوادي آملي، زن در آيينه جلال وجمال: ٢٩٥ ـ ٢٩٨، ٣٠٦ ـ ٣١٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٨٠.

حقدهم الدفين للنبي عبر الهجوم على محبوبته فاطمة، ولكي يتحقق الهجوم على الثقافة النبوية فلا سبيل أفضل من جعل الأحاديث على لسان النبي، وبجعل الأحاديث الكثيرة، أحكموا عملهم بإتقان عبر عدم اهتمام أحد بسند الحديث، فجاء وضّاعون من نوع أحمد بن عبد الله الجويباري الذي وضع لوحده أكثر من ألف أو عشرة آلاف حديث. وقد عدّ العلامة الأميني في المجلد الخامس من كتاب الغدير[١] الوضاعين بلغوا أكثر من سبعمائة شخص وبعضهم وضع لوحده أربعة آلاف حديث، وبعضهم عشرة آلاف حديث[٢]، وقد نبّه الأئمة المعصومون عليهم السلام في روايات مختلفة على خطر الوضاعين، عبر بيانات مختلفة، ما نشير إلى بعضه هنا.

فعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إنّا أهل بيت صدّيقون، لا نخلوا من كذاب يكذب علينا»[٣]، وفي روايات أخرى له أنّه قال: «إنّ الناس أولعوا الكذب علينا؛ كأنّ الله افترض عليهم ولا يريد منهم غيره»[٤] من هنا، فالأنسب في دراسة الروايات هو الاهتمام ـ أكثر فأكثر ـ بالأسانيد، ومقارنة محتواها ومضمونها مع القرآن.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه النقاط، نشرع في بحثنا للروايات الواردة هنا، ولابد من الانتباه إلى أن الروايات المستدل بها هنا على عدم التساوي بين الرجل والمرأة تقع على مجموعتين: إحداهما ما تعلّق بذيل الآية الشريفة رقم ٢٨٢ من سورة البقرة، وثانيهما ما جاء في الأبواب الفقهية المختلفة والتي استدلّ بها هناك على عدم التساوي.

أ. الروايات المتعلّقة بآية الدَّين

١. رواية تفسير العسكري

نقل عن الإمام الحسن العسكري عن أمير المؤمنين أنه قال:«(فإن لم يكونا رجلين

(١) الغدير ٥: ٣٠١؛ سلسلة الكذابين والوضاعين.

(٢) علم الحديث ودراية الحديث: ١١٤.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢١٧.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤٦.

فرجل وامرأتان)، عدلت امرأتان في الشهادة برجل واحد، فإذا كان رجلان أو رجل وامرأتان أقاموا الشهادة قضى بشهادتهم، قال أمير المؤمنين عليه السلام: كنّا نحن مع رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يذكرنا بقوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ قال: أحراركم دون عبيدكم ؛ فإن الله عز وجل قد شغل العبيد بخدمة مواليهم عن تحمّل الشهادات وعن أدائها وليكونوا من المسلمين منكم، فإنّ الله ـ عز وجل ـ إنما أشرف المسلمين العدول بقبول شهاداتهم، وجعل ذلك من الشرف العاجل لهم ومن ثواب دنياهم، قبل أن ينقلوا (يصلوا خ ل) إلى الآخرة، إذ جاءت امرأة فوقفت قبالة رسول الله، وقالت: بأبي وأمي يا رسول! أنا وافدة النساء إليك، ما من امرأة يبلغها مسيري هذا إليك إلا سرّها ذلك، يا رسول الله! إن الله ـ عز وجل ـ ربّ الرجال والنساء وخالق الرجال والنساء، رازق النساء والرجال، وإن آدم أب الرجال والنساء، فما بال امرأتين برجل في الشهادة (في) الميراث؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا أيتها المرأة! ذلك قضاءٌ من عدل حكيم لا يجور لا يحيف ولا يتحامل، لا ينفعه ما منعكنّ ولا ينقصه ما بذله، لكن يدبّر الأمر بعلمه، يا أيتها المرأة! لأنكنّ (لا تكنّ) ناقصات الدين والعقل، قالت: يا رسول الله! وما نقصان ديننا؟ قال: إن إحداكنّ تكون تقعد نصف دهرها لا تصلي بحيضة (ولا تصلّي بحيض عن الصلاة لله خ)، وإنكنّ تكثرن اللعن وتكفرن النعمة، تمكث إحداكنّ عند الرجل عشر سنين فصاعداً يُحسن إليها وينعم عليها، فإذا ضاقت يده يوماً أو خاصمها، قالت له: ما رأيت منك خيراً قط؛ فمن لم يكن من النساء هذه خُلُقها فالذي يصيبها من هذا النقصان محنة عليها وتصبر فيعظم الله تعالى ثوابها، فأبشري، ثم قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله: إنه ما من رجل ردي إلا والمرأة الردية أردى منه، ولا من امرأة صالحة إلا والرجل الصالح أفضل منها، وما سوّى الله قط امرأة برجل إلا ما كان من تسوية فاطمة بعلي عليهما السلام، أي في الشهادة»[1].

(١) تفسير البرهان ١: ٢٦٣.

وكيفية **الاستدلال** بهذه الرواية لدعم مساواة المرأتين الشاهدتين للرجل الشاهد الواحد واضح جداً؛ لذا لا داعي لإطالة الكلام في هذا المجال.

وقفة نقدية مع خبر تفسير العسكري

في هذا الحديث من ناحيتي: السند والمتن، إشكالات عديدة توجب سقوطه عن الاعتماد عليه في الاستدلال.

١ ـ ١ ـ دراسة سند الرواية: لم يثبت ـ سندياً ـ أن هذا التفسير للإمام العسكري عليه السلام، ولم يكن هذا الكتاب معروفاً حتى لا يحتاج ـ أمثال كتاب الكافي، والتهذيب، والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه ـ إلى سند له، وعليه فلا سند لنا ـ أولاً ـ إلى هذا الكتاب، كما أن هذه الرواية ليست ـ ثانياً ـ سوى خبر مرسل، وعدم حجيته من الضروريات والبديهيات، ذلك أنه حتى مع وجود سند للروايات يلزم أن يكون تمام الرواة ثقات ومحل وثوق، كما أن وثاقتهم لابد أن تحرز، وعليه فكيف يمكن بمجرّد نسبة كتاب إلى إمام، أن نعتمد على رواياته، رغم أن سند الرواية غير معلوم، ولا سند الكتاب أيضاً؟!

٢ ـ ١ ـ دراسة متن الرواية: ثمة مواضع في هذه الرواية تخالف الأصول والضوابط المعتبرة شرعاً وعقلاً، كما تخالف الوقائع الخارجية والأمور المسلّمة، إلى جانب مخالفة الكتاب والسنّة.

المورد الأول: جاء في الرواية: «..فإن الله إنما شرّف المسلمين العدول بقبول شهادتهم، وجعل ذلك من الشرف العاجل لهم ومن ثواب دنياهم...»[١].

أولاً: إن هذا التمييز بين المسلمين وغيرهم ظالم وغير سليم؛ ذلك أنه لا وجه لهذا الامتياز هنا مع فرض أن غير المسلم لا تقصير لديه في عقيدته، فأغلبية غير المسلمين قاصرون؛ فكيف يمكن القبول بأن الرحمن الرحيم والإله الذي وسعت رحمته كل شيء

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٩، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح٢٢.

قد حرم هؤلاء من لطفه هذا؟ أليس هذا الانحصار ترجيحاً بلا مرجح كما أن اللطف بالبعض دون الآخر لا وجه له؟ أفهل لله علاقة قرابة ببعض الناس فلا يرحم ولا يرأف ولا يحبّ غيرهم؟ وبعبارة أخرى: إن هذه الأنواع من الحصر تقوم على خلاف العدل في اللطف والرأفة، كما أن إعطاء الامتيازات للبعض بلا جهة ولا وجه كذلك، ولا يفوتنا أنه كما يكون العذاب والمجازاة والعقوبة بلا جهة ودون ارتكاب جرم ظلماً وجوراً؛ كذلك إعطاء الشرف بلا مبرّر لبعض الأفراد، لا سيما فيما يخصّ ذات الباري تعالى وهو المنزه عن كل ظلم، مخالفاً للعدالة والحكمة.

ثانياً: إن هذا التشريف والاحترام للمسلمين يوجب تضييع حقّ من له الحقّ في الدعاوى؛ ذلك أنه إذا كان لدى من له الحقّ شاهد عادل غير مسلم ولم تقبل شهادته، فإنّ حقّ من له الحقّ سوف يزول ويذهب ويضيع، وبعبارة أخرى: أيّ تشريف هذا الذي يُجعل للمسلمين فيبعث على تضييع حقوق الآخرين؟! إن هذا الأمر مخالف للعدالة وموازين المولى الحكيم. وإذا أشكل أحد وقال: إنه لا يضيع حقّ هذا الشخص، بل يكون كمن لم يجد شاهداً، قلنا له: إن عدم وجود شاهد لهذا الشخص إنما هو بسبب ضعفه الشخصي لا لضعف في القانون ولا لظلم من المقنّن له، إنّ ضعف الإنسان في عمل يوجب حتى عدم استجابة الدعاء، كما جاء في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «أربعة لا تستجاب لهم دعوة: رجل جالس في بيته يقول: اللهم! ارزقني، فيقال له: ألم آمرك بالطلب؟..»[(١)]، وهذا على خلاف من حصل على شاهد لكنّ المقنّن أسقط عن شهادة هذا الشاهد الاعتبارَ والقيمة.

ثالثاً: في هذه الفقرة من الرواية اعتبر قبول شهادة المسلم العادل ناتجاً عن احترامه ومنحه القيمة والشخصية، مع أنه ثبت في موضعه أن حجية شهادة العدول إنما كانت من باب البناء العقلائي والارتكازات العرفية، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المعيار

---

(١) أصول الكافي ٢: ٥١١، كتاب الدعاء، باب من لا تستجاب دعوته، ح٢.

فإن شهادة المسلم العادل إنما اعترف بها ببناء العقلاء، وليست بحاجة إلى ملاك آخر للاعتراف بها حتى تكون هناك منّة إضافية في رقبته.

رابعاً: إن هذا الحصر في قبول شهادة المسلمين ينافي قبول شهادة غير المسلمين في قضاياهم؛ ذلك أن شهادة غير المسلم مقبولة في المحكمة الإسلامية في حقّ غير المسلم، ويحكم على طبقها.

المورد الثاني: جملة: «إن إحديكن تكون تقعد نصف دهرها لا تصلي بحيضة»، وهي جملة غير مطابقة للواقع الخارجي، وذلك:

أولاً: إذا رأت المرأة في تمام عمرها حيضاً، وكان ذلك في كل شهر عشر أيام، وهي أعلى معدّل للحيض، وكانت تصلّي عشرين يوماً في الشهر، فسوف يكون ثلث حياتها بلا صلاة لا نصف عمرها.

ثانياً: مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ بلوغ المرأة قبل الرجل، وأن توجّه التكليف عندهنّ يسبق ـ كما تدل عليه أحاديث البلوغ المشيرة إلى ذلك ـ توجّهه للرجال، فهذا معناه أن النساء سوف يقمن الصلاة قبل الرجال بعدة سنوات.

ثالثاً: إذا أردنا استنتاج معيار كمّي لأيام الصلاة عند المرأة طبقاً لعدد الأيام، وجعلنا ذلك معياراً، فهو معارض لروايات أخرى ترفض هذا المعيار، وترى أن الصدق والصلاح ـ وهما ثمرة العبادة الصحيحة ـ هما الميزان لتديّن الإنسان، بل حتى على الصعيد الكمي لا يمكن الجزم بأن الرجال يقيمون الصلاة أكثر من النساء، لأن المرأة تشرع بالصلاة قبل الرجال، وهذا ما يجبر النقصان المسبّب عن أيّام العادة الشهرية.

رابعاً: يجب على النساء وفي فترات اليأس إقامة الصلاة والصيام، وعليه تتساوى المرأة والرجل في هذه الأيام من ناحية التكاليف، وهذا الواقع الخارجي ينافي ما قيل من أن النساء لا يصلّين نصف عمرهنّ.

خامساً: إن عدم إقامة المرأة للصلاة في أيام العادة وظيفة شرعية، فيجب عليها ترك الصلاة، بل إنها لو صلّت تكون مذنبةً تعصي الله تعالى، وعليه فترك الصلاة منهنّ

علامة قوّة الإيمان والتسليم أمام القانون والتكليف الموضوع عليهنّ من جانب الباري تعالى؛ فكيف يمكن أن يترك الإنسان عملاً بأمر إلهي وهو ما يدلّ على كمال دينه وإيمانه، ويكون تركه هذا في الوقت عينه دليلاً على قلّة الإيمان وعدم التدين؟!

المورد الثالث: جملة: «ما من رجل ردي إلا والمرأة الردية أردى منه، ولا من امرأة صالحة إلا والرجل الصالح أفضل منها، وما سوّى الله قط امرأةً برجل». وهنا:

أولاً: إن هذا الكلام يخالف أصول الإسلام والعقل المسلّمة، وهي تدلّ على تساوي المرأة والرجل في الاختيار في أعمالهم الحسنة والسيئة، ذلك أنه عندما يكون تمام النساء ـ بلا استثناء ـ أسوأ من الرجال السيئين، وتمام الرجال الصالحين أحسن من تمام النساء الصالحات. سيكون التفاضل في الحُسن والسوء جبرياً غير اختياري، وإلا فإذا كان الحُسن والقبح اختياريين، فلابد أن تنتقض القاعدة المذكورة في بعض الموارد. **وبعبارة أخرى**: إذا أخذنا هذا المقطع من الرواية بعين الاعتبار فسوف تكون خصوصيات الأفضلية والأحسنية على نحو العلّة التامة التي لا تخلّف فيها، كما لا اختيار، وفي غير هذه الحالة، إذا كانت هذه الخصوصيات دخيلة على نحو الاقتضاء كان فيها اقتضاء التخلّف، ولم تعد القضية إطلاقية في الأحسن والأسوأ.

ثانياً: تخالف هذه الجملة الكثير من الآيات القرآنية، ولعلّه يمكن القول: إنها تعبّر عن أحد النماذج البارزة من الأحاديث المخالفة للقرآن، والتي أمرنا ـ طبقاً لأوامر الأئمةعليهم السلام ـ بطرحها وضربها عرض الجدار؛ ذلك أنّ هذا الحديث يخالف روح الآيات القرآنية الرائعة الدالّة على العدالة واللطف الإلهيين، مثل قوله تعالى: ﴿**أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى**﴾ (آل عمران: ١٩٥)، و﴿**مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً**﴾ (النحل:٩٧)، و﴿**إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللهَ كَثِيراً وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً**

وَأَجْراً عَظِيماً﴾ (الأحزاب:٣٥).

إن هذه الآية من الآيات التي ركّز الله فيها ـ عبر تكرار الصفات ـ على صيغة المذكر والمؤنث، كي يُفهم أنّ الإسلام يرى الرجل والمرأة متساويين في صفات الخير والحسن الموجبة للمغفرة الإلهية. وثمة آية أخرى يمكن الاستفادة منها هنا، وهي قوله تعالى: **﴿لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾** (الأحزاب: ٧٣)، وكذلك ما جاء من أن الأفضلية لها معيارٌ واحد هو التقوى لا الجنس والعرق والقومية، كقوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾** (الحجرات: ١٣).

المورد الرابع: إنّ هذه الرواية تجعل تمام النساء ناقصات العقول وناقصات الدين، ومتهمات باللعن وعدم الشكر، ولم تستثن سوى البعض، إنّ هذه الطريقة في الحديث مع امرأة جاءت إلى محضر النبيﷺ وقدّمت نفسها ممثلةً عن النساء، مستخدمةً كلمات مثل «بأبي وأمي» دالّة على محبتها ومحبّة المجتمع النبوي للرسول الأكرمﷺ.. إن هذه الطريقة غير مناسبة، ولا تنسجم مع خُلق النبي الذي وصفه الله تعالى في القرآن الكريم بـ **﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾** (القلم: ٤).

المورد الخامس: الشيء المثير للعجب في هذه الرواية أن النبيﷺ ـ ولتبرير عدم تساوي الشهادة بين الرجل والمرأة ـ لم يُشر إطلاقاً إلى الآية الكريمة، وإنما استعاض عنها بسلسلة وجوه تخالف الموازين الشرعية والعقلية؛ وهذا بنفسه دليل محكم على بطلان هذه الرواية وعدم صدورها عمّن هو محلّ نزول الوحي.

ومع الأخذ بعين الاعتبار تمام هذه الإشكاليات المثارة حول هذه الرواية، فإن هذه الرواية تصبح محلّ استفهام جاد في صدورها، كما أن في دلالتها إشكالات أيضاً، ذلك أن الحديث لا يشمل ذيل الآية الشريفة وغير موردها، أي أنه مختص بذاك المورد الخاص، وهو قضية النسيان في باب الدَّين، لا عدم التساوي في تمام الموارد

والموضوعات. وما تقدّم بتمامه يخدش في صحّة هذه الرواية ونسبتها إلى الإمام المعصوم.

وشبيه هذه الرواية في مخالفة القرآن والقواعد والارتكازات العقلائية، بعض الفقرات الواردة في نهج البلاغة(١) عن الإمام علي عليه السلام حول النساء، ذلك أنّ هذه الصورة للمرأة تخالف صورتها التي رسمها القرآن الكريم، ومناخ هذه الصورة مناخ مليء بفتن الزمان ودسائس شياطين السياسة. إن المرأة في نهج البلاغة وصفت بأوصاف مثل: العقرب، الشرّ، ناقصات العقول، ناقصة الإيمان، ناقصة الحظ، ومع الأسف فقد انبرى أكثر شرّاح نهج البلاغة لإثبات هذه المقولات، على أساس أن النساء أنقص من الرجال في مقام العبودية، والعروج والتكامل، والتلقي الذهني، والانتزاعات العقلية، غافلين عن كيفية تفسير الآيات القرآنية في هذا المضمار، أليس معيار معرفة كلام الأئمة عن غيرهم في أدعيتهم وأحاديثهم هو الانسجام مع القرآن والكلام الإلهي في المفاهيم والمعاني؟ أين قدّم القرآن المرأة حقيقةً ناقصةً وماهيةً غير كاملة؟!

من هنا؛ فالإشكالات التي ذكرناها سابقاً حول الحديث المتقدم، من مخالفة الأصول المسلّمة للإسلام ومذاق الشرع والآيات القرآنية، يجري في هذه الخطبة أيضاً، يضاف إلى أنه قد جاء هناك أنهنّ «نواقص الإيمان ونواقص الحظوظ»، وهذا ما يضاعف الإشكالات؛ ذلك أنه ـ وكما يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان(٢) ـ يتساوى الرجل والمرأة في الحظ والملك، أو أن المرأة تحظى بمالكية أكبر؛ لهذا كانت هذه الرواية مخالفةً للواقع الخارجي؛ من هنا لا يمكن أن يكون مثل هذا الكلام صادراً عن أمير الكلام وباب مدينة علم الرسول.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ٨٠.

(٢) الميزان ٤: ٢٠٧.

٢ . رواية داوود بن الحصين

عن أبي عبد الله عليه السلام: «...وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين، فقلت: فأنّى ذكر الله تعالى قوله: فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ؟ فقال: ذلك في الدّين، إذا لم يكن رجلان، فرجل وامرأتان، ورجلٌ واحد ويمين المدّعي، إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام بعده عندكم»[1].

وكيفية الاستدلال أنه حيث سأل السائل عن الآية الشريفة، وأقرّه الإمام في سؤاله، عنى ذلك أن الآية ـ بإمضاء المعصوم ـ تدل على أن شهادة المرأتين في باب الدَّين تساوي شهادة الرجل الواحد، وفي كافة الموارد الأخر كذلك، فتساوي شهادتها شهادته.

قراءة نقدية لرواية ابن الحصين

عندما يكون السؤال عن الآية والجواب في موردها، يرتبط تقرير الإمام تلقائياً بالآية نفسها، فكل ما يفهم من الآية سوف يكون حجةً؛ وقد ذكرنا أن في الآية علّةً وسبباً، وأن الحكم فيها تابع لهذه العلّة، وبعبارة أخرى: إن تقرير المعصوم لا يضيف شيئاً على معطى الآية، والآية تدل على تساوي قيمة شهادة المرأتين مع شهادة رجل واحد انطلاقاً من خصوصية النسيان، لا لمحض كون المرأة امرأةً، وهذه الخصوصية موجودة في نصّ الآية بوصفها سبباً ومبرراً للحكم.

ب . الروايات الواردة في الأبواب المختلفة

١ . روايات باب الحدود والوصية والإرث والديات

من جملة الروايات التي يمكن الاستناد إليها في مجال مساواة شهادة المرأتين لشهادة الرجل الواحد، ما جاء في أبواب مختلفة من الفقه الإسلامي؛ إذ يستنبط من هذه

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٥.

الروايات أن شهادة المرأتين تساوي شهادة رجل واحد في تمام الموارد والمواضع، انطلاقاً من كونها امرأة.

أ ـ باب الحدود: لقد وردت في باب الحدود أحاديث تدلّ على أن شهادة ثلاثة رجال وامرأتين يمكنها أن تثبت عقوبة الجلد أو الرجم في الزنا، ومع الأخذ بعين الاعتبار لزوم توفر أربعة شهود من الرجال في إثبات جريمة الزنا، يُعلم أن المرأتين قد جعلتا هنا في موضع الرجل الواحد، وذلك مثل روايات: أبي بصير[١]، وإبراهيم الحارثي (الحارقي)[٢]، ومحمد بن الفضيل[٣]، وعبد الله بن سنان[٤]، وزرارة[٥].

ب ـ باب الوصية: وهي الأحاديث التي نقلت حول شهادة المرأة في باب الوصايا، والتي قُبِل فيها بشهادة المرأة الواحدة في ربع الوصية، مثل صحيحة السندي التي يرويها محمد بن قيس عن الإمام الباقرعليه السلام أنه قال: «قضى أمير المؤمنينعليه السلام في وصية لم يشهدها إلا امرأة، فقضى أن تجاز شهادة المرأة في ربع الوصية»[٦].

ج ـ باب الإرث: تُثبت شهادة المرأة القابلة في ولادة الطفل ـ كما هي الحال في مجال الوصايا ـ ربع الإرث للولد، ففي خبر ابن سنان عن الإمام الصادقعليه السلام أنه قال: «تجوز شهادة القابلة في المولود إذا استهلّ وصاح في الميراث، ويورث الربع من الميراث بقدر شهادة امرأة واحدة»، قلت: فإن كانت امرأتين؟ قال: «تجوز شهادتهما في النصف من الميراث»[٧].

د ـ باب الديات: ثمة مجموعة من الروايات تقبل ـ أيضاً ـ شهادة المرأة الواحدة في

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٥.

(٣) المصدر نفسه، ح٧.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح١٠.

(٥) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١١.

(٦) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح١٥.

(٧) المصدر نفسه: ٣٦٤، ح٤٥.

ربع دية القتل، من قبيل رواية عبد الله بن الحكم أنه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة شهدت على رجل أنه دفع صبياً في بئر فمات، قال: «على الرجل ربع دية الصبي بشهادة المرأة»[١].

ولا يفوتنا أنه سينتج بالدلالة الالتزامية من هذه المجموعات الثلاث من الروايات (الوصية ـ الإرث ـ الديات) أنه بشهادة أربع نساء تثبت الوصية والإرث والدية بتمامها، إذ عندما يثبت بشهادة المرأة الواحدة ربع هذه الموارد الثلاثة، فإن اللازم العرفي لذلك أن تكون شهادة أربع نساء موجبةً لثبوت الوصية والإرث والدية كاملةً. من ناحية أخرى، حيث إن هذه المواضيع تثبت بشهادة رجلين كان لازم ذلك أن تساوي شهادة الأربع نساء شهادة رجلين اثنين.

الانتقادات والإشكالات

أ ـ النقد المشترك

الجواب الإجمالي والمشترك الذي يتناول هذه الروايات كافة، هو أنها تدل على أزيد مما دلّت عليه الآية القرآنية، فقد جاء في كتاب الله تعالى أن علّة عدم المساواة هي إمكان النسيان في النساء، والآية واردة في الدَّين وهذه الروايات واردة في الدية والوصية والإرث، وهي أنحاء من الدين وتعدّ من القضايا المالية، فعبر الشهادة يثبت مال أو حق مالي للمشهود له، فتضيف مطلباً للآية، لكن الروايات عندما تريد بيان حكم على خلاف الآية، سواء بالإضافة أو الإنقاص، أو تريد أن تؤسّس حكماً تعبدياً، فإنها تحتاج لحشد من الروايات والأدلة أكثر وضوحاً؛ فلابد أن تكون النصوص صحيحةً صريحةً في هذا المضمون عن الأئمة المعصومين، ذلك أنه ثبت في محلّه أن الشارع عندما يريد بيان حكم على خلاف القواعد والبناءات العقلائية فإنه يبرزه ببيانات مختلفة، وفي أزمنة متفاوتة، وأمكنة متنوّعة، وبعبارات صريحة ونصّ قويم، مثل الردع عن القياس في

---

(١) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٩، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٣.

استنباط الأحكام الشرعية، وإلاّ فإذا لم يكن الأمر كذلك، فسوف يحمل العقلاء والعرف تلك الأدلة الخاصة المحدودة التي تخالف بناءاتهم.. على مبانيهم وعلى ما لا يخالف تلك الارتكازات العقلائية. وبعبارة أخرى: إن الارتكاز العقلائي مانع عن التعبّد، وأيّ دليل لا يكون بهذه القوة والمتانة والاستحكام بحيث يمكنه أن يثبت ما يخالف البناءات العقلائية، فسوف يكون بنفسه دليلاً وتقريراً للأعمال العقلائية من قبل الشارع.

وخلاصة الكلام أن مدلول الروايات لا يدلّ على أكثر مما تفيده الآية الشريفة، وأن العلّة التي أبدتها الآية الكريمة تعود لتلعب دوراً في التعميم والتخصيص، كما بيّناه في الأبحاث السابقة، فنصرف النظر عنه فعلاً.

ب ـ الانتقادات الخاصة

وفي مجال الحديث عن الانتقادات الخاصة بكل باب من هذه الأبواب لابد من القول: إن روايات باب الحدود ليس فيها سوى إشعار بالأمر، ولا يمكن ـ بسبب الخصوصيات القائمة في باب الحدود، سيما تلك المجموعة من الحدود التي ترتبط بسمعة الأشخاص ومكانتهم الاجتماعية ـ التعدّي منها إلى أيّ باب آخر، ذلك أن بعض الخصوصيات من نوع «درء الحدّ بالشبهة» و«التخفيف» مما جاء في الحدود، تفرض أن يكون الشاهد رجلاً بل متعدداً وأن يُعمل بالإقرارات، وهذا ما يميز هذا الباب عن سائر الأبواب، ولذلك لا تكون الشهادة في الحدود العرضية جائزةً إلا عندما يكون هناك وضوح تام لدى الشاهد، بحيث رأى الميل في المكحلة، كما أنه في الأبواب الأخرى لابد أن تكون الشهادة عن علم واطلاع كافيين؛ وبناءً عليه لا يمكننا ـ مع وجود اعتبارات خاصة بباب الحدود ـ أن نعدّي هذا النوع من الشهادة إلى الأبواب الأخرى في الفقه ونلغي الخصوصية؛ ذلك أن الخصوصية واضحة ومعلومة، وإلغاء الخصوصية العرفية مع احتمالها غير صحيح ولا تام، فكيف مع العلم بها؟!

وهكذا الحال في الروايات الراجعة إلى نفوذ شهادة المرأة في ربع الإرث والوصية

والدية، فليس فيها أكثر من إشعار، وإلا فالحكم في هذه الروايات لا علاقة له بحجية الخبر وشهادة المرأة، ذلك أنه عندما تكون شهادة أربع نساء حجةً، فإن خبر إحداهنّ لن يكون له أثر من الحجية والاعتبار، مع أنّ الشارع جعله حجةً؛ وعليه فنفوذ خبرها في الربع حكم تعبدي خاص؛ لأن الحجية لا تقبل التبعيض عند العقلاء، كما أنها غير معقولة في بعض المدلول دون بعض، رغم أنه لا مانع من تبعّضها من طرف الشارع في الأمور الاعتبارية، إلا أنّ هذا التعبد لابد له أن يثبت بالكثير من الأدلة والنصوص المحكمة.

٢. صحيح منصور بن حازم

ثمة رواية أخرى يرويها منصور بن حازم ـ وهو من الأصحاب والمحدّثين الكبار ـ عن أبي الحسنعليه السلام، قال: حدثني الثقة، عن أبي الحسنعليه السلام قال: «إذا شهد لصاحب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز»[(١)]. وظاهر هذه الرواية أنها تبيّن أن شهادة المرأتين تساوي شهادة رجل واحد، ذلك أنه قد ثبت في محلّه أن شهادة الرجل الواحد تكفي ـ إذا صاحبتها يمين المدعي ـ في إثبات حقّه.

لكنّ هذه الرواية يعاني الاستدلال بها من مشاكل:

أ ـ **أمّا من الناحية السنديّة**، فلا تخلو هذه الرواية من إشكال؛ ذلك أنها مرسلة، ولا يُعلم من هو الثقة الذي نقل الرواية لمنصور بن حازم، ولعلّه لا يكون ثقةً عندنا، لكن يمكن القول: إن توثيق منصور ـ كتوثيق النجاشي ـ يعتبر حجةً بالنسبة إلينا.

ب ـ **وأمّا من الناحية المتنية**، فتعاني الرواية من مشكلة لغوية ودلالية؛ ذلك أنه جاء فيها: «إذا شهد لصاحب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز» ولا يُعلم مرجع الضمير «هو» الوارد فيها؛ ذلك أن الشهادة مؤنث ولا يرجع ضمير «هو» إليها، كما أن رجوع هذا الضمير إلى صاحب الحق أمر لا معنى له، من هنا ثمة احتمال في حصول سقط أو زيادة

(١) المصدر نفسه، ح٣١.

في الرواية، وهو احتمال قوي، وإنما يجري أصل عدم الزيادة وعدم النقيصة وعدم تصرّف الراوي في الرواية عندما لا تكون هناك حجة على خلافه، وهذه المشكلة اللغوية الموجودة هنا تصلح حجةً على الخلاف؛ من هنا لا يمكن الاعتماد على هذه الرواية.

والإشكال الرئيس في هذا الحديث هو أنه في مقام بيان أنه لو اجتمعت شهادة المرأتين مع القَسَم كان ذلك في نفع المدّعي، وليست في مقام بيان أن شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل الواحد في تمام الحالات؛ وعليه لا إطلاق في الحديث من هذه الزاوية حتى نأخذ به ونحكم بمساواة شهادة المرأتين للرجل الواحد في تمام الموارد؛ وفي نتيجة الأمر لا يمكن أن يدلّ هذا الحديث على أزيد مما دلّت عليه الآية الكريمة، وقد تقدم أنّ الآية الشريفة قد جعلت النسيان في النساء هو العلّة للحكم، والحكم يدور مدار علّته وجوداً وعدماً، كما أنّ سعته وضيقه يتبعانها تلقائياً.

ونتيجة البحث: أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدم حتى الآن، نرى أن شهادة المرأتين لا تساوي شهادة الرجل الواحد بوصفها قاعدةً عامة، وأنه عندما جعل الشارع هذا القانون جعله في موارد خاصة لأسباب ترجع إلى المرأة، لا لمحض كون المرأة امرأةً.

وفي الأبحاث القادمة، وبالاعتماد على ما توصّلنا إليه، سندرس ونعالج فقهياً الموارد والموضوعات التي طرح فيها قانون مساواة شهادة المرأتين للرجل الواحد، وكذلك تلك الموارد التي لم تقبل فيها شهادة المرأة مطلقاً، ونرصد أدلّتها وبراهينها، لعلّنا نخرج بنتيجة تخالف ما توصّل إليه الفقهاء في هذا المضمار.

دراسة أدلة شهادة النساء في الموضوعات الفقهية

الفصل الأول: أدلة شهادة النساء في غير الحدود

المبحث الأول: شهادة النساء في الدَّين والأمور المالية

بيان الموضوع

مسألة الدَّين من الموضوعات التي قبل الفقهاء فيها بشهادة النساء وأفتوا على

وفقها، ورغم أن الآية ٢٨٢ من سورة البقرة ـ وهي أحد أدلة الفقهاء ـ مرتبطة بالدَّين بمعناه الأخص، وهو القرض[١]، إلا أن كلمات الفقهاء اتخذت الدَّين هنا بمعناه العام، فالنراقي صاحب مستند الشيعة يفسّر الدين بمعناه العام ويقول: «المراد من الدين، وأنه مال متعلّق بالذمة لغةً وعرفاً، بأي سبب كان، وهو الدين بالمعنى العام»[٢].

وقد عنون الفقهاء العظام هذا البحث بعناوين مختلفة، فذكر بعضهم، مثل العلامة الحلي في «إرشاد الأذهان»: «وأما الديون والأموال»[٣]، وفي بعض الكلمات الأخرى جاء: «ما يكون مالاً»[٤]، فيما جعل بعضهم العنوان هو جملة «ما يكون ديناً»[٥]، إلا أن أكثر الفقهاء عبروا: «ما يكون مالاً أو المقصود منه مالاً»[٦]، وذكروا موضوعات مختلفة تحت هذه القاعدة، وحكموا بقبول شهادة المرأتين المنضمّة إلى الرجل الواحد.

أحد الفقهاء الذين جعلوا تمام الموارد مشمولةً لقاعدة «ما يكون مالاً أو المقصود منه المال» وذكروها بشكل كامل، كان المحقق أحمد الأردبيلي حيث يقول: «وهو في بعض العبارات ما يكون مالاً، وبعضها ما يكون ديناً، وفي الأكثر ما يكون مالاً أو المقصود منه مالاً... كالأعيان المغصوبة، والوديعة، والديون الثابتة في الذمم، قرضاً أو غيره، والعقود المالية مثل البيع والإقالة والردّ بالعيب والرهن والحوالة والضمان والصلح والقراض والشفعة والإجارة، والمزارعة والسبق والرماية والهبة والإبراء والوصية بالمال والإقرار به، والمهر في النكاح، والوطء بالشبهة والزنا، وإتلاف الأموال والجنايات الموجبة للمال كقتل الخطأ، وجنايات الصبيان، والمجانين، وقتل الحرّ العبد

(١) دانه يدينه ديناً: أعطاه مالاً إلى أجل وأقرضه (أقرب الموارد ١: ٣٦٢) وإن الدين لغةً هو القرض (مجمع البحرين ٦: ٢٥٠، ذيل مادة دين).

(٢) مستند الشيعة ١٨: ٢٩٧.

(٣) إرشاد الأذهان ٢: ١٥٩.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٩.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

والمسلم الذمي والوالد الولد[1]، والسرقة لأخذ المال خاصة دون القطع، وكذلك

(١) يرى آية الله العظمى الصانعي ـ دام ظله ـ ثبوت القصاص في قتل الحرّ للعبد والمسلم للذمي، وقد بحث هذا الموضوع في الكتاب الثاني من مجموعة «الفقه والحياة» حيث تعرّض لمباني القصاص في حق المسلم القاتل للذمي، أما في المورد الثالث فقد ذهب إلى التفصيل، ونذكر هنا نص الاستفتاء الذي أجاب عنه سماحته، نظراً لما فيه من مطالب علمية مفيدة، تصلح جواباً عن الشبهة الواردة في المقام. وهذا نصّ الاستفتاء وجوابه.

«بسمه تعالى

السؤال: إذا قتل والدٌ ولده عمداً لأغراض شخصية غير إنسانية، فهل يلحقه القصاص كغيره أم تلزمه الدية فقط لورثة المقتول؟

ج ـ من وجهة نظري، يختصّ الاستثناء من الأصل الكلّي في باب القصاص، في مورد قتل الوالد ولده ـ طبقاً لما جاء في الروايات الصحيحة والمعتبرة ـ بما إذا كان القتل عن عاطفة وبسبب تخلّف الولد عن الأخذ بنصائح والده الخيّرة، لا في سائر موارد القتل التي تحصل بدوافع أخرى مما هو موجود في سائر أفراد القتل والتي يثبت فيها المبدأ العام للقصاص، وبعبارة أخرى: إن عدم قصاص الوالد يختص بحالة امتلاء روح الأب بكل ما هناك من عواطف ونصائح وإرادة الخير لولده مع تخلّف الولد، وتقريباً ـ إن لم نقل: تحقيقاً ـ يقدم الوالد على ما فعله بسبب النصائح والعصيان وذلك من غير اختيار، لا في حالة ما إذا كانت الدوافع التي انطلق منها كما ينطلق سائر القتلة في قتلهم، أي القتل لأغراض شخصية أو عدائية أو لطمع في المال والمنصب والرئاسة أو لعدم إفشاء الخيانة وأمثال ذلك، ذلك أنه في مثل هذا النوع من القتل لا دخل للوالدية والولدية التي جاءت في لسان الروايات. وأدلةُ الاستثناء ـ ولأجل هذه الدلالة ـ إما ظاهرة منحصرة في القسم الأول أو أنها منصرفة عن القسم الثاني، وعلى أية حال، فشمول دليل الاستثناء إنما كان لإطلاق الدليل، وهذا الإطلاق منصرف عن القتل الذي نتكلم عنه (القسم الأول) وهو ـ نتيجة الإشعار الذي قلناه ومناسبات الحكم والموضوع ـ منصرف عن أنواع القتل النابعة من أغراض غير إنسانية (القسم الثاني)، وهذا معناه الانصراف إلى القسم الأول أو أن دخالة عنوان الوالدية والولدية في القتل، والفهم العقلائي ـ أي عدم إرادة المقنّن أن تذهب الجناية بلا قصاص ـ ومناسبات الحكم والموضوع.. ذلك كلّه يشكل سبباً لانعقاد ظهور لفظي عبرها يوجب الاختصاص بالقسم الأول. إضافة إلى ذلك إذا قبلنا ـ فرضاً ـ أن للدليل إطلاقاً شاملاً لكل أنواع قتل الولد من جانب الوالد، لابد من القول بالاختصاص أيضاً؛ لأن إطلاق الروايات مخالف للقرآن ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، ذلك أنه مع هذا الاستثناء وعدم الخوف من القصاص سوف تتعرض

الأمور المتعلّقة بالعقود والأموال كالخيار، والشرائط المتعلّقة بها مثل الأجل، والحلول ونحو ذلك... فتأمل في الأمثلة وضبطها»[١].

ورغم أن المقدس الأردبيلي قد أمر بالتأمل في هذه الأمور وأنها مصداق لتلك الضابطة، وأمره بالتأمل فيها إشارةٌ إلى عدم الدليل ـ من نصّ وإجماع ـ على هذه القاعدة، كما أشار في موضع آخر: «فإن كانت هذه القاعدة منصوصة أو مجمعاً عليها يجب العمل بها، وإلا فلا، ولا أعرف شيئاً منهما»[٢].

الآراء والنظريات

لا اختلاف بين الفقهاء في قبول شهادة النساء في الجملة في باب الديون، بل قد صرّح بعضهم بعدم الاختلاف في ذلك، وهم ابن إدريس الحلي في السرائر[٣]،

حياة الأولاد والمجتمع للخطر.

ولا يفوتنا أن آية: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ..﴾ ذات لسان آب عن التخصيص. وهذا معناه أن إطلاق تلك الأدلة مخالف لها ولابد من ضربه عرض الجدار، أما استثناء المقاصّة في مورد القتل العاطفي للولد من جانب الوالد فذلك لأنه لا يضرّ بحياة المجتمع؛ لأن قتل الأب لا يكون لمنع الآباء عن القتل في تلك الحال الخاص.

وبالغض عن مجمل ما تقدّم، لعلّه يمكن القول بأن أدلّة قصاص النفس مختصّة بدعاوى الأفراد من تلك الجوانب والسبل العدائية والحيوانية غير الإنسانية فهي لم ولا تشمل من الأوّل حالات القتل العاطفي، ولابد من الالتفات ـ بصرف النظر عما تقدّم ـ إلى احتمال الاختصاص في أدلّة الاستثناء والذي يشكل مانعاً عن الاستناد إلى الإطلاق، فلابد من الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو القتل العاطفي للأب».

وتجدر الإشارة إلى أن النص المتقدم هو جواب فقهي شرعي عن سؤال الاستفتاء رقم: ١١٩٩٨ / ١٠١، بتاريخ ٦ / ١٢ / ٨٣ ش (٢٠٠٤م).

(١) مجمع الفائدة ١٢: ٤٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٤٢٣.

(٣) السرائر ٢: ١٣٨.

والسبزواري في الكفاية[١]، وصاحب الرياض[٢]، بل إن بعض الفقهاء من أمثال ابن زهرة[٣]، والعلامة الحلي في «مختلف الشيعة»[٤]، وابن إدريس في موضع من السرائر، كما ينقل صاحب الرياض[٥]، ادعوا الإجماع على قبول شهادة النساء في الديون والأموال.

أدلة مساواة شهادة المرأتين للرجل الواحد في الديون والأموال

استدلّ ـ لإثبات هذه النظرية ـ بأربعة وجوه هي:

أ ـ الكتاب العزيز: قال تعالى: ﴿..إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ.. وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ..﴾ (البقرة: ٢٨٢).

ب ـ الأصل والقاعدة: أي الأصل والقاعدة القائمان على بناء العقلاء وإلغاء الخصوصية عن باب الشهادات، وإلغاء الخصوصية هنا يؤيَّد بعموم رواية عبد الكريم[٦] وعمومات أدلّة الشهادة[٧]، إلا أن المستدلين لم يحدّدوا مرادهم هنا بعمومات الأدلّة، لذا يحتمل في مقصودهم أربعة احتمالات هي: ١ ـ عموم الآية الكريمة: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢). ٢ ـ عموم ما دلّ على لزوم أخذ الشاهد في باب القضاء. ٣ ـ عموم أدلة حرمة كتمان الشهادة. ٤ ـ عموم أدلّة وجوب الإظهار.

ج ـ السنّة (الروايات):

١ ـ رواية داوود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام: فقلت: فأنى ذكر الله تعالى قوله:

---

(١) كفاية الأحكام: ٢٨٥.

(٢) رياض المسائل ٢: ٤٤٤.

(٣) غنية النزوع ١: ٤٣٩.

(٤) مختلف الشيعة ٨: ٤٩٣.

(٥) رياض المسائل ٢: ٤٤٤.

(٦) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح٢٠.

(٧) استند بعض الفقهاء كثيراً ـ سيما المحقق الأردبيلي ـ إلى عموم أدلة الشهادة، وهذه بعض الموارد فانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٥، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٦.

﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ فقال: «ذلك في الدين، إذا لم يكن رجلان، فرجل وامرأتان، ورجل واحد ويمين المدّعي، إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول اللهﷺ وأمير المؤمنين بعده عندكم»[١].

٢ ـ مرسلة يونس، قال: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان...»[٢].

٣ ـ موثقة منصور بن حازم، قال: حدثني الثقة، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «إذا شهد لصاحب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز»[٣].

وكيفية الاستدلال بهذه الروايات أنّه حيث كانت شهادة الرجل الواحد مثبتةً للحقّ إذا انضمّت إليها يمين المدّعي، فإن وضع كلمة «امرأتان» مكان الرجل الواحد سوف يعني أن شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل الواحد.

٤ ـ روايات باب الحدود[٤]، والوصية[٥]، والإرث[٦]، والديات[٧]. وقد أوضحنا المجموعة من الروايات وتحدّثنا عنها مفصلاً لدى التعرّض للأدلّة العامة لشهادة النساء؛ لذا نصرف النظر عن تكرار الحديث هنا.

د ـ الاجماع: فقد نقل الإجماع من بعض الفقهاء، مثل ابن إدريس[٨]، وابن زهرة[٩]، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن المسألة ورد فيها آية شريفة وروايات، لم يعد يمكن عدّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٥، ح٢.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥٩، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣١.

(٤) المصدر نفسه، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح٤، ٥، ٧، ١٠، ١١.

(٥) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح١٥.

(٦) المصدر نفسه: ٣٦٤، ح٤٥.

(٧) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٣.

(٨) السرائر ٢: ١٣٨.

(٩) غنية النزوع: ٤٣٩.

الإجماع دليلاً مستقلاً.

دراسة الأدلّة الدالة على عدم تساوي شهادة المرأة والرجل في الديون والأموال

نبحث الآن في تعداد الموارد التي يحتاج فيها إلى المرأة الشاهد في الأمور المالية، لنرى هل يمكن بالنظر إلى الآيات والروايات الواردة أن نقول بتساوي شهادة المرأة والرجل من حيث العدد في هذه الأمور أم لابدّ من ذكر تفسير آخر؟

أ ـ الكتاب الكريم

قال تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة: ٢٨٢).

١ ـ كيفية الاستدلال

عندما يريد الرجال أن يقدّموا شهادةً في الشؤون المالية فإنه يكفي ـ طبقاً لنصّ القرآن ـ أن يكونوا رجلين، أما إذا أرادت النسوة تقديم شهادتهنّ مع شهادة الرجال فإنه يحسب مكان كلّ رجل امرأتان، فلا تكفي شهادة المرأة الواحدة، ولا يفوتنا أنّ صراحة الآية وإلغاء الخصوصية فيها بالنسبة إلى الرجال، والفهم العرفي لها، مع الرواية[١] الدالة على أن شهادة النساء نافذة في الأمور المالية فقط... ذلك كلّه يستفاد منه أنه لو أرادت النسوة الشهادة على الأمور المالية دون وجود رجال أساساً فإنه يلزم أن يكنّ أربع نسوة مكان الرجلين.

وبناء عليه، فشهادة المرأتين من وجهة نظر القرآن الذي هو الأصل في الاستدلال، مكان رجل واحد نافذةٌ في القضايا المالية، وهناك روايات كثيرة في الأبواب المختلفة تشير إلى ذلك أيضاً، كما أنّ إجماع الفقهاء قائم على ذلك، ولا مناقشة ولا كلام فيه، إلا

---

(١) عن الحلبي، عن أبي عبد الله، قال: «إن رسول الله ﷺ أجاز شهادة النساء في الدين، وليس معهنّ رجل». انظر: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٢٠.

أن مفاد الآية يمكن أن يقع محلاً للبحث من زاوية أخرى وهي: هل أن عدم التساوي في الأمور المالية والديون حكم كلي عام مطلق دائم لم يتعرّض للتقييد، وأن شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد إنما كانت لكون المرأة امرأةً أم أن الآية دلّت على حكم مقيّد تابع لعلّة يدور مدارها، وليست هي أنثوية المرأة؟

٢. نقد الاستدلال بالآية الكريمة

مع الأخذ بعين الاعتبار أن حكم عدم التساوي مربوط بوجود علّة ـ وهي النسيان ـ نستفيد أنّ الحكم الوارد فيها ليس مرتبطاً بأنثوية المرأة، وإنما بغلبة النسيان في النساء في الشؤون المالية، الأمر الذي كان له وجود زمان نزول الآية وإلى أزمنة طويلة بعد ذلك، بل في بعض القرى والأرياف في عصرنا الحاضر أيضاً، وشاهد ذلك أن الفقهاء[1] ذكروا في باب استئناس الرشد في الصبيان: «فالذكور على ضربين: ضرب يبذلون في الأسواق ويخالطون الناس بالبيع والشراء، وضرب يصانون عن الأسواق، فالذين يخالطون الناس فإنه يعرف اختبارهم بأن يأمرهم الولي أن يذهب إلى السوق ويساوم في السلع ويقاول فيها، ولا يعقد العقد.. وأما الإناث... فإن غزلن واستغزلن ونسجن واستنسجن ولم يبذّرن، سلّم المال إليهنّ...»

فمع الأخذ بنظر الاعتبار كلام الفقهاء هذا، والظروف الزمانية لمجتمع عصر نزول الآية، والعلّة المذكورة فيها ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾، يثبت أنه عندما يأتي زمان تزول فيه غلبة النسيان في النساء ويحرز أن احتمال النسيان فيهنّ يساويه في الرجال، ولا يزيد عنه مما هو خارج عن الطبيعة الإنسانية وعن الأصل العقلائي المعتبر الحاكم بعدم النسيان.. يحكم بقانون «العلة تخصّص كما أنها تعمّم».. عند ذلك لا حاجة لجعل الشاهدتين مكان الشاهد الواحد أو العكس، فإذا أحرزنا في عصر ما أن غلبة النسيان في الرجال مما هو خارج عن الحدّ المتعارف قد حصلت في أمر ما فإن

---

(١) جواهر الكلام ٢٦: ٤٩، ١١٠، كتاب الحجر.

قاعدة «العلة تعمّم كما أنها تخصّص»، تفرض علينا الحكم بشاهدين في الرجال مكان الشاهد الواحد.

أولاً: شبهة في شمول الآية لأداء الشهادة ونقدها

أشكل بعضهم على الاستدلال بشمول الآية لمقام أداء الشهادة، وقالوا: إن الآية مربوطة بالاستشهاد، أما أنه يلزم على النساء الحضور في مقام أداء الشهادة في المحكمة فهي ساكتة عن ذلك، بل هي لا تدل على عدم التساوي في مقام أداء الشهادة.

إلاّ أن هذا الإشكال غير وارد، وذلك:

أولاً: إنّ العرف لا يفهم من الآية فرقاً بين مقام الاستشهاد ومقام أداء الشهادة، بل إنه يدرك بالملازمة العقلية أنه حيث إن جَعلَ الشارع المرأتين مكان الرجل الواحد في الاستشهاد جاء لإحقاق الحقّ في المحكمة، وأنّ هذا الاستشهاد إنما هو لأداء الشهادة وإحقاق الحق، وإلا لزم أن يكون الشارع قد أمر باللغو، إذ مجرد استحضار شاهدين من النساء عند إجراء العقد المالي مثلاً لا معنى له إذا لم يكن له دور في أداء الشهادة في المحكمة.

ثانياً: إذا كان حكم الآية مربوطاً بمقام طلب الشهادة منهنّ وتحمّلها، لا في مقام أدائها، يلزم من ذلك أن تكون تكملة الآية قاضيةً بلزوم شهادة امرأة واحدة في مقام الأداء، وإذا نسيت ذكّرتها الثانية، وهو ما لا وجود له في الآية، بل إن الفهم العقلائي يدفعنا إلى استنتاج أن شهادة المرأتين يعطي اطمئناناً أكثر حتى لو لم تنسَ المرأتان حال الشهادة، وهو ما يقلّ في المرأة الواحدة.

ثانياً: شبهة عدم علّية النسيان

قد يُشكل ويقال: رغم أن قاعدة «العلة تخصّص كما أنها تعمم» قاعدة عقلية ثابتة في مواضع كثيرة في الفقه، إلا أننا في هذه الآية لا نقبل أن يكون النسيان هو علّة عدم تساوي الرجل والمرأة في الشهادة.

وتوضيح ذلك أن التذكير من امرأة لأخرى جاء في الآية بصورة الترديد والشرط

﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾؛ وعليه فنصّ الآية دال على أنه حتى لو كان الشاهدان امرأتين لم تنسيا ما تشهدان فيه يجب أن تشهدا معاً، وهذا التصريح دالّ بنفسه على عدم العلية؛ ذلك أن المعلول لا يمكنه أن يتخلّف عن علّته، كما أنه محال بدونها، وعليه فتكون الآية نافيةً لخصوصية النسيان بوصفها علّةً للتعدد في المرأة، فعندما يأتي زمان أو مورد يرتفع فيهما احتمال النسيان في المرأة، فلابد أيضاً من تعدد المرأة الشاهد مكان الرجل الواحد، ولا يمكن لهذه الآية أن تستند إلى قاعدة «العلة تخصص» ولا أن نجعل الحكم دائراً مدار العلة التي نفتها الآية نفسها، إذ: «ثبت العرش ثم انقش».

لكن يناقش بأنّ البحث هنا بحث عن العلية، وجملة «أن تضل» ظاهرة ظهوراً واضحاً في العلية، وأن العلّة هي احتمال النسيان؛ ذلك أنه عندما يكون احتمال النسيان غالباً موجوداً في إحدى المرأتين بشكل غير معيّن فإن ضرب احتمال النسيان فيهما سوف يخفضه إلى درجة قليلة جداً، فاحتمال النسيان بين النساء يجري فيهما معاً، لكن حيث إن النسيان الخارج عن المتعارف لا يجري فيه أصل العدم، ولهذا كنا بحاجة إلى أخذ معدل نسيان المرأتين معاً وجبر الكسر الموجود، لذا حكم الشارع بعدم التساوي، وعليه ففي الزمان أو الموضع الذي لا وجود لهذا الاحتمال ولا لهذه الغلبة فيهما أصلاً، ولا يكون هناك تفاوت بين شهادة الرجل والمرأة في العدد، هل يفترض الحكم بالتساوي بينهما بحكم العلية؟!

ب. السنّة والروايات ونقد الاستدلال بها

استعرضنا لدى دراسة الأدلّة العامة للشهادة في القسم الأول من الفصل الثالث كيفية الاستدلال بالروايات، ونقده والتعليق عليه، طبقاً لنظرية عدم التساوي في الشهادة بين الرجل والمرأة، من هنا نتجنّب التكرار والإطالة.

استنتاج الموقف

مع الأخذ بعين الاعتبار ما أثبتناه من أن علّة عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة في

العدد في الديون والأموال، هي احتمال النسيان الزائد على المقدار المتعارف عرفاً، وعدم جريان أصالة عدم النسيان فيه، نستنتج أن الحكم بعدم التساوي دائر مدار العلة المذكورة في الآية، فعندما لا يعود هناك وجود لهذه العلة في أمور أو مواضع أو أزمنة، فإنه لابد ـ بحكم العلّية ـ من الكفّ عن الحكم بعدم التساوي حينئذ، كما أنه إذا جاءنا مورد أو زمان كان فيه هذا الاحتمال في النسيان الخارج عن المتعارف جارياً في الرجال، فإنه ـ وبحكم العلّية أيضاً ـ لابد من الحكم بأن شهادة الرجلين تساوي شهادة الشاهد الواحد.

وانطلاقاً من ذلك، يثبت أنه في الحالات التي تحتاج إلى القَسَم من المدّعي لإثبات دعواه، إذا كانت الدعوى ماليةً فإنها تحتاج إلى شاهدين من النساء مع قَسَم المدّعي، بحيث تكون المرأتان في موضع الشاهد فيما يكون قَسَم المدعي في موضع الشاهد الآخر؛ ذلك أنه لا خصوصية في شهادة المرأتين أن تكونا مع رجل، وإنما الموضوع عام وكلّي في الديون والأموال بحيث تقبل شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد، سواء جاء الشاهد الآخر أم كان مكانه قَسَم المدّعي.

إن إلغاء خصوصية انضمام النساء إلى الرجال في الشهادة قائمٌ على الفهم العرفي للعلّة المذكورة في الآية، ذلك أن الملاك في الشهادة ـ مع النظر إلى الآية الشريفة ـ هو معدّل الاطمئنان ورؤية المشهود به، لا خصوصية الرجولية والأنوثية.

المبحث الثاني: شهادة المرأة في رؤية الهلال

رؤية الهلال من الموضوعات التي تركت وما تزال تأثيراً كبيراً على حياة المسلمين؛ ذلك أن التاريخ الذي ترتبط به قضايا حلول الديون والحج، والعدة وسائر الأعمال الأخرى.. إنما يقاس على أساس رؤية هلال الشهر الجديد، وعليه فلرؤية الهلال آثار كثيرة في الماليات وغيرها، ولا يختصّ الأمر بصيام شهر رمضان المبارك.

وثمة شبهة تمييز أيضاً بين الرجل والمرأة هنا طبقاً لفتاوى الفقهاء القائمة على عدم

قبول شهادة النساء في رؤية هلال شهر رمضان مطلقاً، إذ حتى الاثنتين منهما لا تساويان رجلاً واحداً؛ ولحلّ هذه الشبهة علينا أن ندرس كلا سبيليها ونجيب عنهما:

١ ـ أن نتوصّل من خلال دراسة الأدلّة إلى أن عدم قبول شهادة النساء أمر مختصّ بالصيام، وذلك لخصوصية في شهر رمضان المبارك.

٢ ـ أصلاً لا وجود لمثل هذا الحكم في الشريعة، حيث ليس له مستند معتبر. وسوف نحاول هنا دراسة هذا الموضوع بالتفصيل ورصد أدلته ومنطلقاته.

والذي يربط هذا المسألة ببحثنا هنا هو وجود روايات ـ وتبعاً لها فتاوى ـ لا ترى أيّ قيمة لشهادة النساء في رؤية الهلال، مثل صحيح السندي الذي ينقل فيه حماد بن عثمان عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال، ولا يقبل في الهلال إلا رجلان عدلان»[١]، وكذلك الرواية المرسلة المنقولة عن محمد بن مسلم؛ ولا ذكر فيها لاسم الإمام قال: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا في الطلاق»، قال: وسألته عن النساء تجوز شهادتهنّ؟ قال: «نعم، في العذرة والنفساء»[٢].

ولا يفوتنا أن النجفي صاحب الجواهر نقل روايةً تعارض هذه الروايات، ومضمونها القبول بشهادة النساء في أوّل شهر رمضان، أما في عيد الفطر وإثبات الأول من شوال فلا يؤخذ بها، والرواية هي خبر داوود بن الحصين ـ وهي رواية طويلة ـ عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تجوز شهادة النساء في الفطر إلا شهادة رجلين عدلين، ولا بأس في الصوم بشهادة النساء، ولو امرأة واحدة»[٣].

الآراء والنظريات

الجدير بالذكر أن هناك اختلافاً بين الفقهاء منذ قديم الأيام حول مسألة قبول شهادة

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح١٧.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح٨.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦١، ح٣٦.

الرجلين العدلين في إثبات هلال شهر رمضان، ومنطلق هذا الاختلاف وسببه وجود الروايات المختلفة التي وصلت عن أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال، وعليه، فهناك ثلاثة آراء في هذا المضمار[١]:

١ ـ أن شهادة العادلين حجة مطلقاً، وهذا هو المشهور بين الفقهاء[٢].

٢ ـ لا حجية لشهادة العادلين عندما لا يكون في الجوّ مانع عن الرؤية كالغيم والغبار، أما في غير هذه الحالة فتكون حجةً، وقد قام هذا القول على رواية إبراهيم بن عثمان الخزاز[٣]، والقائلون بهذا الرأي هم: الصدوق[٤]، والطوسي في المبسوط[٥]، والخلاف[٦]، وابن زهرة[٧]، وابن حمزة[٨]، وابن البراج[٩]، وأبو الصلاح[١٠].

٣ ـ نقل المحقق الحلي عن جماعة القول بعدم حجية شهادة العدلين مطلقاً، مصرّحاً بعدم العلم بقائل هذا القول بالتحديد[١١].

ويفهم من هذه الاختلافات في شهادة الرجلين العادلين أن من الممكن أن يكون لشهر رمضان المبارك خصوصية، هي التي سبّبت عدم قبول شهادة النساء في إثباته، لا أن المرأة لكونها امرأةً كانت السبب في ذلك، ومن الطبيعي أنّ هذه الخصوصية إنما هي لأجل قضية الصيام في هذا الشهر المبارك، وإلا فلا دليل على عدم حجية هذه الشهادة

(١) المصدر نفسه ١٦: ٣٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٥.

(٣) وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٩، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح١٠.

(٤) المقنع: ١٨٣.

(٥) المبسوط ١: ٢٦٧.

(٦) الخلاف ٢: ١٧٢، المسألة: ١١.

(٧) غنية النزوع: ١٣٥.

(٨) الوسيلة: ١٤١.

(٩) المهذب ١: ١٩٨.

(١٠) الكافي في الفقه: ١٨١.

(١١) شرائع الإسلام ١: ١٨١، كتاب الصوم.

في سائر الآثار، مثل ثبوت زمان الدّين؛ وعليه فعدم حجية شهادة النساء على هذا الفرض مربوط بأمر عبادي وتكليفي وبخصوصية في شهر رمضان نفسه، حيث لا يجوز للإنسان صيام الشك[1]، ولا ربط لذلك بمجال الحقوق أو التمييز فيها.

ولممارسة دراسة عميقة وتحليلية، يلزمنا رصد الأدلّة التي شكّلت مستند الفقهاء؛ كي تتضح الخصوصية الموجودة في مسألة رؤية الهلال والتي تلغي قيمة شهادة المرأة فيها، سيما مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذا الحكم يقع على خلاف بناء العقلاء وإلغاء الخصوصية، فلابد أن نرى: هل هناك دليل يمكن الاعتماد عليه يسمح لنا بمخالفة هذا البناء العقلائي؟

ادلّة عدم قبول الشهادة في الهلال، بيان الاستدلال وقراءة نقدية تحليلية

لا شك في أنه لا دليل قرآني في مسألتنا هنا، كما لا يوجد في أيّ من الاستدلالات الفقهية المذكورة عند فقهاء الشيعة والسنّة أيّ آية قرآنية معتمدة في هذا البحث، فعمدة الدليل الموجود في المصادر والمراجع الفقهية هنا هي الروايات، لذلك نبدأ ببحثها.

أ. الروايات

تنقسم الروايات الواردة إلى مجموعتين: إحداهما تلك الروايات الدالة على كفاية شهادة العدول أو العدلين، ولا إشارة فيها إلى كون الشاهد ذكراً أو أنثى. وثانيهما الروايات الدالّة على عدم قبول سوى شهادة رجلين عدلين، وأما شهادة النساء في الهلال فغير مقبولة.

١ ـ المجموعة الأُولى: روايات كفاية العدلين

١ ـ صحيح السندي، الذي ينقل فيه منصور بن حازم عن الإمام الصادقعليه السلام أنه

---

(١) اصطلاح عدم صوم الشك هو عبارة عن مضمون رواية، يقول الإمامعليه السلام فيها في جواب عن رسالة وجّهت إليه: «لا تصومنّ الشك». فانظر: وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٥، ح١٥.

قال: «صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته؛ فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه»[١].

٢ ـ صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «لا تصم إلا للرؤية أو يشهد شاهدا عدل»[٢].

٣ ـ خبر زيد الشحّام عن الإمام الصادق عليه السلام عندما سئل عن الأهلّة (جمع هلال) فقال: «هي أهلّة الشهور فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فأفطر»، قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعةً وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: «لا، إلا أن يشهد لك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك، فاقض ذلك اليوم»[٣].

٤ ـ صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام وهي تشابه رواية زيد الشحّام[٤].

٥ ـ خبر محمد بن قيس عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً، أمر الإمام بالإفطار»[٥].

وهناك روايات أخرى وردت في هذا الخصوص نقلها الحرّ العاملي في وسائل الشيعة في الجزء العاشر من كتاب الصوم[٦].

وهنا حتى لو قلنا ـ فيما يتعلّق بهذه الروايات الدّالة على لزوم شهادة عدلين أو شاهدين مرضيين ـ بأن المقصود من العادلين أو المرضيين أو البينة خصوص الرجل العادل، إلا أنه يمكن إلغاء الخصوصية العرفية وتنقيح المناط بمناسبات الحكم والموضوع، للحكم بسراية الأمر إلى النساء أيضاً، فتكون هذه الروايات دليلاً على

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٤، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٣، ح٨.
(٢) المصدر نفسه: ٢٦٠، ح٢٨.
(٣) المصدر نفسه: ٢٦٢، باب ٥، ح٤.
(٤) المصدر نفسه: ٢٦٤، ح٩.
(٥) المصدر نفسه: ٢٧٥، باب ٦، ح١.
(٦) المصدر نفسه: ٢٦٧، باب ٥، ح١٩، ٢٠، ٢١، و: ٢٧٥ ـ ٢٧٦، باب ٦، ح١، ٢.

حجية شهادة المرأة؛ لأن مناط حجية شهادة العدول والشهود المرضيين هو ـ في نظر العرف والعقلاء ـ العدالة والرضا والوضوح في مورد القضية، لا هذه الخصائص عندما تكون الشهادة من الرجل خاصّة.

وينبغي هنا ذكر أمر له استخدام في تمام أبواب الفقه وهو جدير بالنظر، وهو أن المتفاهم العرفي من عناوين مثل العالم والعادل والفاضل والمرضي وأمثال ذلك هو الأعم من المذكّر والمؤنث، وأن المناط والمعيار في الأحكام والآثار المترتبة عليها هو المبدأ والمصدر الموجود في هذه العناوين، أي العلم والفضل والعدل، لا المبدأ مع إضافة قيد الذكورة، والذي هو احتمال ضعيف جداً وغير صائب بنظر العرف إلى حدّ أنه يمكن اعتباره على خلاف النص.

٢ ـ المجموعة الثانية: روايات عدم كفاية إلا الرجلين

وهي عبارة عن مجموعة من الروايات المصرّحة بعدم حجيّة شهادة النساء في رؤية الهلال، وهذه الروايات هي المركز الرئيس لبحثنا هنا ومناقشتنا، وهي:

١ ـ صحيحة الحلبي، عن الإمام الصادق أن علياً كان يقول: «لا أجيز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»[1].

٢ ـ خبر حماد بن عثمان عن الصادقعليه السلام عن أمير المؤمنينعليه السلام: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»[2].

٣ ـ خبر حماد بن عثمان عن الصادقعليه السلام عن أمير المؤمنينعليه السلام: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا يجوز إلا شهادة رجلين عدلين»[3].

٤ ـ خبر شعيب بن يعقوب، عن جعفر، عن أبيه، عن عليعليه السلام: «لا أجيز في الطلاق

(١) المصدر نفسه: ٢٨٦، باب ١١، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٨، ح٨.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨٧، ح ٣.

ولا في الهلال إلا رجلين»[١].

٥ ـ خبر محمد بن مسلم المرسل قال: قال: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا في الطلاق»، وقال: سألته عن النساء تجوز شهادتهنّ؟ قال: «نعم في العذرة والنفساء»[٢]. وحيث إن شأن محمد بن مسلم أجلّ من أن يروي عن غير المعصوم لذا كانت هذه الرواية خارجة عن الإضمار.

٦ ـ وفي رواية مرسلة لمحمد بن مسلم جاء فيها: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال»[٣]، وفي هذه الرواية لم يرد اسم الإمام المعصوم، لكن وانطلاقاً مما قلناه آنفاً يرتفع إشكال الإضمار من الرواية.

٧ ـ خبر حبيب الخزاعي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة، وإنما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر، وكان بالمصر علّة فأخبرا أنهما رأياه، وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية»[٤].

٨ ـ خبر محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تجوز شهادة النساء في رؤية الهلال..»[٥].

ب . كيفية الاستدلال، دراسة نقدية

إن الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجية شهادة النساء في رؤية الهلال واضح ولا يحتاج إلى مزيد من التوضيح، إلا أنّ هناك بعض الشبهات والمناقشات التي ترد على الاستدلال بهذه الروايات نذكرها ونقول:

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٩، ح٩.

(٢) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٨.

(٣) المصدر نفسه ١٠: ٢٨٦، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح٢.

(٤) المصدر نفسه: ٢٩٠، ح١٣.

(٥) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح١٠.

أولاً: نستنتج من مطالعة الطائفتين الواردتين في رؤية الهلال أن عدم حجية شهادة المرأة لا تزيد عن حدود ثبوت هلال شهري رمضان وشوال، مما له علاقة فقط بمسألة الصيام، فلا تدلّ على الموضوع في هلال سائر الشهور، وعبر ذلك نخرج ـ اعتماداً على الأصل الثانوي الذي قرّرناه في باب الشهادة سابقاً ـ بنتيجة تقضي بنفوذ شهادة النساء في الأشهر الأخرى وما يترتب على حلول شهر رمضان من آثار غير الصيام، مثل أداء الدين، وبناءً عليه فإذا شهدت امرأتان بأنّ هذا اليوم هو الأول من شهر رمضان أمكن للمدّعي مطالبة المدين بالدين نتيجة ذلك؛ لأن أكثر روايات ثبوت الهلال متصلة بهلالي رمضان وشوّال، وفي أكثرها جاءت كلمة الصوم والإفطار، إلا أربع روايات[١]، مثل صحيح حماد بن عثمان عن الحلبي: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»[٢]، ورواية شعيب بن يعقوب، قال‰: «لا أجيز في الطلاق ولا في الهلال إلا رجلين»[٣]، فهذه الروايات مطلقة، فتدلّ بإطلاقها على أن شهادة النساء في رؤية الهلال غير نافذة في تمام الشهور وليست بحجة.

ولابد من التدقيق هنا في أنّ التمسك بالإطلاق وحجية هذه الروايات كان ببناء العقلاء والفهم العرفي، والعرف والعقلاء لا يحرزون وجود إطلاق في هذه الروايات مع وجود روايات هنا متصلة بشهر رمضان؛ ذلك أنهم يحتملون أن المقصود بهذه الروايات الأربع هو هلال شهر رمضان، لهذا فهم يفسّرونها ـ نظراً لسياق أكثرها ـ باختصاصها بصيام شهر رمضان.

وإذا رفض بعضٌ هذا الاحتمال المستند إلى سياق الأحاديث وشمّها أمكننا القول: إننا نشك في بناء العقلاء على التمسّك بإطلاق هذه الروايات المعدودة في مقابل عدد

---

(١) المصدر نفسه ١٠: ٢٨٧ ـ ٢٨٩، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح٣، ٧، ٨، ٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٨٨، ح٧.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨٩، ح٩.

كثير من الروايات مختصّ بشهر رمضان المبارك، ولا يمكن التمسّك بالإطلاق اعتماداً على بناء عقلائي مشكوك؛ ذلك أن التمسك بالإطلاق والاعتماد على بناء العقلاء والفهم العرفي لابد فيه من إحراز البناء العقلائي والفهم العرفي أولاً، وما لم يتحقق ذلك فلا يمكن الاعتماد المذكور؛ لأن الاعتماد على الحجة والدليل مشكوك هنا، والعقل يحكم بعدم صحة هذا الاعتماد أو هذا الاستناد إلى الشك. وبعبارة أخرى: إنّ هذه الأحاديث الأربعة ليس فيها ظهور إطلاقي مع فرض قيام الاحتمال العقلائي على عدم الإطلاق فيها واختصاصها بشهر رمضان، الأمر المستند إلى السياق والشمّ الحديثي، وكما يقال: فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم، نستنتج أن عدم حجية شهادة النساء مرتبط بأمر عبادي تكليفي خاص ولا علاقة له بباب الحقوق، وأن علّة عدم قبول شهادة النساء في باب الصوم ليس جنس المرأة، بل ما بيّناه سابقاً من أن مسألة الصوم لها خصائص تتصل حتى بشهادة الرجلين العدلين، حيث شرطت سلسلة شروط تتجاوز الشروط العامة في الشهادة، مثل أن يكون الشهود خارج المدينة إذا كان في داخلها ما يمنع رؤية الهلال، أو أن يكونوا ممّن يدخل المدينة ويخرج منها كنايةً عن سكان البادية، وروايتا الخزاز[1]، وحبيب الخزاعي[2] شاهدتان على هذه الخصوصية. وعدم قبول شهادتهنّ في أمر عبادي تكليفي لعلّه لضعف نظرهنّ، كما جاء في تعليل إحدى الروايات لعدم حجية شهادة النساء بالقول: «لضعفهنّ عن الرؤية»[3]، أو لسرعة تصديقهنّ، وهما خصوصيتان كانتا متحققتان في عصر النص وصدور الروايات، ونتيجة ذلك كلّه أن عدم قبول شهادة النساء إنما جاء في مورد حكم مقطعي واحد مربوط بموضوع خاص، لا أنه حكم كلي دائمي.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٨٩، ح١٠.

(٢) المصدر نفسه: ٢٩٠، ح١٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٥٠.

ثانياً: ثمة نقاط تستحقّ الانتباه في هذه الروايات وهي:

١ ـ إن روايات رؤية الهلال لها لسانان: أحدهما «قال علي: لا أجيز شهادة النساء»، وثانيهما «لا يجوز ولا تقبل شهادة النساء».

٢ ـ إن ناقل أربع روايات من الروايات الست المرتبطة بالموضوع إما الحلبي أو حماد بن عثمان أو حماد عن الحلبي.

٣ ـ لم يذكر في رواية محمد بن مسلم اسم الإمام، إلا أن مضمون الرواية مطابق لما جاء في رواية حماد أو الحلبي.

٤ ـ إن متن رواية شعيب بن يعقوب مطابق لمتن رواية الحلبي.

٥ ـ لقد جاء النصّ الذي نقله حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي في إحدى الروايات بجملة: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال..»[1]، لكن مع السند عينه جاءت الجملة في نقل آخر: «لا أجيز في رؤية الهلال»[2].

٦ ـ جاء في سند رواية عبد الله بن سنان: محمد بن عيسى عن يونس، وهذا النقل غير معتبر[3].

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه النقاط الست، يحتمل أن الرواة الذين أرادوا نقل جملة «ولا أجيز» عن علي قاموا بنقلها بالمعنى ليعبّروا عنها بجملة «لا تجوز»؛ ذلك أن الإمام الصادق عندما ينقل عن علي فالظاهر منه أنه ينقل ما ذكره علي وهو «لا أجيز»، لا «لا تجوز»، وبناءً عليه فهناك احتمال في أن يكون قد حدث تسامح من طرف الرواة

(١) المصدر نفسه ١٠: ٢٨٨، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح٧.

(٢) المصدر نفسه، ح٨.

(٣) لا يرى سماحة الأستاذ آية الله العظمى الصانعي أن نقل محمد بن عيسى عن يونس حجة ومعتبر، ودليله على ذلك أن الشيخ الصدوق ينقل عن أستاذه محمد بن الحسن بن الوليد أنه لم يكن يقبل بروايات محمد بن عيسى عن يونس، فانظر: المامقاني، تنقيح المقال ٣: ١٦٧، الرقم: ١١٢١١.

الناقلين، فنقلوا الجملة بالمعنى، فصارت «لا أجيز»، «لا تجوز»، وهذا الاحتمال يرفع الاختلاف بين الروايات ويجمع بينها، وخلاصة الكلام أنه مع هذا الاحتمال تدلّ الروايات كافة على عدم إجازة أمير المؤمنين: «لا أجيز»، لشهادة النساء في رؤية الهلال في زمانه، لا أنها تريد بيان حكم إلهي كلّي في تمام الأزمنة.

إذن، مع احتمال أن الصادر شيء واحد ليس إلا، وقد صدر إما بلفظ «لا أجيز» أو بلفظ «لا تجوز»، فلابد من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو مفاد جملة «لا أجيز»، وفي هذه الحال لا يمكن أن نستنتج من هذه الجملة حكماً كلياً إلهياً ودائماً، وهذا ما جاء نظيره في روايات باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما روي عن زرارة أنه سأل الإمام عن التقية في مسح الخفين، فأجابه: «ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر، مسح الخفين ومتعة الحج»[1]، فإن تعبير الإمام: «لا أتقي» دون «الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحداً» يُعلم منه أنّ الحكم مختصّ بالإمام، وعليه فمن الممكن أن تكون هناك خصوصيات في شهادة المرأة في عصر الإمام علي هي التي دفعته إلى عدم الإجازة، وهو ما يؤدي في النتيجة إلى عدم إمكان اعتبار الحكم بعدم حجية شهادة المرأة العادلة دائمياً، بل هذا محلّ نظر وتأمل، مضافاً إلى أنه لا مبرر للقول بتعبدية حكم الشهادة في باب رؤية الهلال لمن دقّق النظر في الروايات، ذلك أن شهادة العدلين نفسها لم تقبل أيضاً في بعض الحالات، هذا أولاً، كما أن العرف والعقلاء ـ ثانياً ـ لا يرون أيّ اختلاف بين شهادة الرجل والمرأة إذا كانت عن حسّ وعلم بالمشهود به مع الأخذ بعين الاعتبار الغرض من الشهادة وهو إثبات دعوى أو الإخبار، وهذا البناء العقلائي وإلغاء الخصوصية عن الشاهدين الذكرين العدلين مؤيّد من جانب القرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن عندما أراد تبيين حكم الشهادة في الدَّين قال: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ**﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فلو أن بناء العقلاء قائم على عدم الأخذ بشهادة النساء لم

---

(١) وسائل الشيعة ١: ٤٥٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ٣٨، ح١.

تكن هناك حاجة لتعبير «رجالكم» إلا أنّ الله تعالى لما كان عالماً بعدم تفريق العقلاء بين شهادة المرأة والرجل، أحضر في الجملة كلمة « رِجَالِكُمْ »، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فإنه لما كان مع خلاف مبنى العقلاء ذكر بعد ذلك دليله، فعلّله بعلّة خارجية عارضة، وبعبارة أكثر وضوحاً وأبعد من مجرّد التأييد لابد من القول: إن الآية الشريفة لا تؤيد بناء العقلاء فقط وإنما تدلّ على ثبوت هذا البناء وإمضائه.

دلالة القرآن على ثبوت البناء العقلائي في عدم التمييز

حيث جعلت الآية الشريفة المتقدمة شهادة امرأتين مكان شهادة الرجل الواحد، وقبلت هذه الشهادة ذاكرةً ـ بلا فصل ـ علّة عدم التساوي بعد ذكر حكم ذلك، تكون دالّةً بالدلالة الالتزامية على بناء العقلاء على عدم الفرق بين شهادة الرجل والمرأة ممضيةً هذا البناء وموافقةً عليه؛ ذلك أنه لو لم يكن هذا البناء قائماً بين الناس وكانوا يرون شهادة المرأتين في موضع الرجل الواحد، لما كان هناك حاجة لبيان لزوم المرأتين في موضع الرجل الواحد، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ ثم بين العلّة قائلاً: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾ (البقرة: ٢٨٢)؛ ذلك أنه عندما ترى الآية شهادة الرجلين معتبرةً فإن العرف والعقلاء ـ وعلى تقدير الفرق بين الشهادتين ـ سوف يفهمون من الآية لزوم الرجلين في الشهادة، وإلا كفت المرأتان مكان الرجل الواحد، إذاً فلا حاجة ولا لزوم لبيان قيام المرأتين مكان الرجل الواحد، ثم بيان علّة عدم التساوي.

وخلاصة القول: إن ذكر هذين الأمرين حاكٍ عن ردع الشارع عن بناء العقلاء في باب الدَّين، والأمر الهام أنّ العلّة المذكورة تلاحق أمراً عقلائياً وارتكازياً في مورد يخرج فيه السهو والنسيان عن الحدّ المتعارف في الشهود، فلجبر هذا الأمر ورفع معدّل الاطمئنان جعلت شهادة المرأتين الشاهدتين في موضع الرجل الواحد مقبولةً وحجةً،

ونظراً لعدم ردع الشارع عن هذا البناء العقلائي في شهادة النساء على رؤية الهلال يمكن المناقشة في الأخذ بإطلاق الروايات والحكم بعدم حجية شهادة النساء في مسألة الهلال عند العقلاء والشرع الحاكمين بأنّ معيار الشهادة هو عدالة الشاهد وإخباره عن حسّ، وانصراف الروايات إلى شهادة النساء اللواتي فيهنّ مواصفات خاصّة من قبيل ضعف البصر وغير ذلك ليس بعيداً.

وفي نهاية المطاف، يجدر ـ لزاماً ـ التذكير بنقطة أساسية يمكنها أن تفتح الطريق أمام الكثير من القضايا المشابهة لقضيتنا هنا، وهي أن الشارع جلّ عزّه وتقدّست أسماؤه لم يُعمل في كتابه النوراني شارعيّته وتعبّده المحض عندما كان هناك اختلاف بين شهادة الرجل والمرأة، وإنما أرجع الأمر إلى مطلب عقلائي وعرفي، وهو احتمال النسيان والسهو، فقال: ﴿**أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى**﴾ وهذا ما يشكّل بنفسه دليلاً واضحاً على اختلاف منهج التقنين الذي يستخدمه الشارع في الموارد التي للعقل البشري سبيل إلى وعيها وإدراكها عن منهجه في التقنين فيما لا تدركه عقول الناس ولا تقدر على وعي ملاكه ومعياره، مما يدفع الشارع لممارسة عملية التعبّد في هذا المجال.

ج ـ الإجماع ونقد الاستدلال به

يعدّ الإجماع من جملة الأدلّة على عدم صحّة الاعتماد على شهادة النساء في رؤية الهلال، فالفاضل الهندي نسبه في كشف اللثام[1] إلى كتاب «الغنية»، كما جاء في كلام النجفي صاحب الجواهر: «وكذا لا يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمّات إلى الرجال، إجماعاً بقسميه، ونصوصاً»[2].

لقد أوضحنا في الأبحاث السابقة أنّ الإجماع لا يمثل في الفقه الشيعي دليلاً مستقلاً، خصوصاً في المباحث التي تقع مركزاً لحديث الروايات والسنّة؛ ذلك أن هناك

(١) كشف اللثام ١٠: ٣٢٧.

(٢) جواهر الكلام ١٦: ٣٦٣.

احتمالاً في أن يستند هذا الإجماع إلى الروايات، أو ما عبّر عنه صاحب الجواهر بالنصوص الواردة في رؤية الهلال، من هنا لا يمكن الاعتماد على الإجماع في المقام بوصفه دليلاً مستقلاً؛ نظراً لمدركيته.

المبحث الثالث: شهادة المرأة في الطلاق

خلافاً لسائر الموضوعات الفقهية يمكن بحث هذا الموضوع الفقهي في حجية شهادة الشاهد من جهتين: ١ ـ شهادة الشاهد في صحّة الطلاق وثبوته. ٢ ـ شهادة الشاهد في إثبات الطلاق.

١ ـ أدلّة شهادة الشاهد في صحّة الطلاق وثبوته

إن البحث عن شرطية الشهادة في صحّة الطلاق وثبوته بحسب الواقع وفيما بين المكلّف وربّه من مختصّات باب الطلاق، ولا يوجد أي حكم شرعي آخر ـ طبقاً للمذهب الشيعي ـ مشروط بشرط من هذا النوع، نعم ذهب أهل السنّة[1] إلى شرطية الشهادة في صحّة النكاح، إلا أنّ هذه الشرطية مختصّة ـ عندهم ـ بالنكاح دون الطلاق، وقد أوضح الإمام الصادق بطلان هذا المذهب بشكل واضح، مستدلاً بالآية القرآنية؛ وذلك في حديث داوود بن الحصين قال: سألته عن شهادة النساء في النكاح، بلا رجل معهنّ إذا كانت المرأة منكرة، فقال: «لا بأس به» ثم قال: «ما يقول في ذلك فقهاؤكم؟» قلت: يقولون: لا تجوز إلا شهادة رجلين عدلين، فقال: «كذبوا ـ لعنهم الله ـ هوّنوا واستخفوا بعزائم الله وفرائضه، وشدّدوا وعظموا ما هوّن الله، إنّ الله أمر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين، فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد، والنكاح لم يجىء عن الله في تحريمه، فسنّ رسول الله ﷺ في ذلك الشاهدين تأديباً ونظراً؛ لئلا ينكر الولد والميراث»[2].

---

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ٤: ١٦، قال: «وأما الشروط التي تتعلّق بالشهادة، فإنّ الشهادة أولاً في ذاتها شرط لصحّة عقد النكاح، فلابدّ منها».

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٥.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه المقدّمة، لابد من القول: إن ذكورية الشاهدين العادلين وعدم كفاية شهادة المرأة في صحّة الطلاق من المسلّمات الشرعية في الفقه الشيعي، ولا شك ولا مجال للشبهة في هذا المضمار، ذلك أن الكتاب والسنّة دالان على هذا الأمر دلالةً تامة.

أ . دليل الكتاب الكريم

قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا﴾ (الطلاق: ٢)، أي أن الطلاق حيث كان بيد الرجل وجّه الله الخطاب في القرآن إليه، فكلمة منكم متعلّقة بفعل (وَأَشْهِدُوا)، أي الرجل، فمن بينكم ـ أنتم الرجال ـ اختاروا اثنين، وعليه فإذا لم تكن كلمة (منكم) موجودة، أمكننا بإلغاء الخصوصية رفع اختصاص الخطاب بالرجال، لتشمل كلمة (ذَوَيْ عَدْلٍ) الرجالَ والنساء معاً، لكن دخول كلمة (مِنْكُمْ) على الخط في الآية الشريفة أكّد على شرطية الرجولة في صحة الطلاق بالصراحة والنصوصية.

ب . دليل السنة الشريفة

ثمّة أحاديث متواترة ـ كما يقول صاحب الجواهر[١] ـ على هذا الشرط، وهي:

١ ـ خبر بكير بن أعين وغيره عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «.. وإن طلّقها للعدّة بغير شاهدي عدل، فليس طلاقه بطلاق، ولا يجوز فيه شهادة النساء»[٢].

٢ ـ خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ أنه قال: «وإن طلّقها.. لم يُشهد على ذلك رجلين عدلين، فليس طلاقه إيّاها بطلاق»[٣].

وهناك روايات أخرى دالّة على هذا الشرط، وهي الأحاديث رقم: ٤، ٦، ٧ من الباب العاشر من أبواب مقدّمات الطلاق[٤]، والحديث رقم: ٣ من الباب الثالث عشر

---

(١) جواهر الكلام ٣٢: ١٠٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٢: ٢٦، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، باب ١٠، ح٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦، ح٣.

(٤) المصدر نفسه: ٢٦ ـ ٢٧.

من أبواب أقسام الطلاق(١)، مما يمكن أن يُستدلّ به أيضاً.

ولا يفوتنا أنّ المروي والمعمول به في باب صحّة الطلاق(٢) هو أنّ المطلّق يقوم بالحضور في جماعة يحصل اطمئنان بوجود العادل بينهم، حتى لو لم يتحدّد هذان العادلان بشخصهما فيمكنه بذلك إجراء صيغة الطلاق، ويكون طلاقه نافذاً وصحيحاً، وهذا الأمر حاك ـ أولاً ـ عن شرطية الشهادة في مقام الثبوت، وإلا فمن الواضح أن باب الإثبات والشهادة المتعارفة المرتبطة بمجال الدعاوى يحتاج إلى معرفة الشاهد؛ ذلك أنه إذا لم يعرفوه فكيف يمكن أخذ شهادته؟! كما يدلّل ذلك ـ ثانياً ـ على عدم ضياع حقّ للمطلّق؛ ذلك أنه ليس لازماً أن يعرف المطلِّق الشاهدين حتى يدخل تكليفٌ زائد في عهدته.

إضافةً إلى ذلك، إنّ عدم كفاية شهادة النساء في هذا المقام إنما هو بسبب الحيلولة دون سرعة حصول الطلاق في المجتمع؛ ذلك أنه ـ وكما ورد في رواية محمد بن سنان عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «.. وعلّة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلال، لضعفهنّ عن الرؤية ومحاباتهنّ النساء في الطلاق»(٣) ـ إنما يريد الإسلام وضع قوانين صعبة كي يخفف الفرقة في المجتمع ولا يبدّد جوّ الأسرة الدافئ حيث أبغض الحلال إلى الله الطلاق، وبعد أن تفشل خطوات الحَكَمين ولا يبقى أيّ سبيل لاستمرار الحياة المشتركة، توضع شروط وأحكام عديدة للحيلولة دون حصول الطلاق، مثل إجراء الصيغة باللغة العربية، وبألفاظ صحيحة، وأن لا يكون ذلك في حال الحيض، ولا في طُهر قد واقعها فيه، وكذلك يلزم وجود شاهدين عدلين رجلين، والحال أن أياً من هذه الأمور غير مشروط في حال الزواج؛ بهدف جعله ميسّراً وسهلاً.

ومؤيد هذا الكلام كلّه حديث داوود بن الحصين(٤) عن الإمام، حيث انتقد الإمام ـ

(١) المصدر نفسه: ١٣٤، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، باب ١٣.

(٢) المصدر نفسه: ٥٠، أبواب مقدّماته وشرائطه، باب ٢١، ح١، ٢، ٣.

(٣) المصدر نفسه ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٥٠.

(٤) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح٣٥.

بلحن حادّ من القول ـ أولئك الذين يجرون الطلاق بلا شاهد رجل، معتبراً عملهم هذا وهناً واستخفافاً بما عظم الله تعالى، فرآهم مستحقين للتوبيخ، ذلك أنهم لم يجيزوا النكاح بلا شاهد والحال أنّ الله تعالى سهّل أمر النكاح ولم يشرط فيه حضور الشهود.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدّم، إضافةً إلى دلالة الكتاب والسنّة على لزوم وجود الشاهد الرجل في صحّة الطلاق[1]، نرى ضرورة اشتراط الشاهدين العدلين الرجلين في إجراء صيغة الطلاق، وإذا ما كان هناك تمييز في هذا الأمر بين الرجل والمرأة فإنما هو رعايةً للمصالح العامة ونفع المجتمع والحيلولة دون اختلال نظم الأسرة، وهو ما يرجع نفعه في نهاية المطاف إلى النساء أيضاً.

٢ . أدلّة إثبات الطلاق مع الشهادة

نبحث هنا في شهادة الرجل الواحد مع المرأتين أو شهادة النساء الأربع لوحدهنّ على وقوع أو عدم وقوع الطلاق، والجدير ذكره أن هذا البحث يقع تحت مباحث أدلّة إثبات الدعاوى، ولا علاقة له بالشهادة التي هي شرط في صحّة الطلاق، وخلاصة القول هنا: إن البحث يقع في حجية شهادة المرأتين مع رجل أو شهادة النسوة الأربع دون رجال وفي قبول هذه الشهادة والاعتداد بها في مجال إثبات الطلاق عند حصول الخلاف حول وقوعه وعدم وقوعه، وإن كان الذي يبدو ـ ظاهراً ـ عدم وجود خلاف بين الأصحاب في عدم قبول شهادة النساء لوحدهنّ، فيما اختلفوا وتعدّدت نظرياتهم وأقوالهم في قبول وعدم قبول شهادتهنّ إذا كنّ مع الرجال.

أ . النظريات والآراء الفقهية

يدّعي ابن زهرة الإجماع على عدم الأخذ بشهادة النساء في الطلاق حيث يقول: «ولا تقبل شهادتهنّ على كلّ حال في الطلاق، ولا في رؤية الهلال، بدليل الطائفة»[2].

---

(١) المصدر نفسه ٢٢ : ٢٥، كتاب الطلاق، أبواب مقدّماته وشرائطه، باب ١٠، وقد جمع صاحب وسائل الشيعة هذه الروايات في هذا الباب.

(٢) غنية النزوع ١ : ٤٣٨.

في المقابل، يذكر الشيخ الطوسي في باب الشهادات من المبسوط أنّ القول بتحقق الطلاق بشهادة النساء المنضمات إلى الرجل قولٌ قوي، يقول: «أحدها لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين.. والطلاق.. وقال بعضهم: يثبت جميع ذلك بشاهد وامرأتين، وهو الأقوى إلا القصاص»[١].

كما نقل القول بقبول شهادة النساء مع الرجال في الطلاق عن أبي علي العماني[٢]، وابن الجنيد الإسكافي[٣]، كما يُفهم من احتمال كشف اللثام[٤] ـ أنّ الروايات المذكورة مرتبطة بشرط الثبوت لا الإثبات ـ أنه يقول بقبول شهادة النساء المنضمّات إلى الرجال في الطلاق.

ب ـ أدلّة عدم حجية شهادة النساء في الطلاق

١ ـ الاستناد إلى الأصل، قراءة نقدية

استُند هنا ـ كما فعل العلامة الحلي في المختلف[٥] ـ إلى استصحاب بقاء النكاح، على أساس أننا نشك هل يثبت الطلاق بشهادة النساء أم لا؟ فعليه نستصحب النكاح السابق الذي كنّا على يقين به.

وبطلان الاستدلال بالاستصحاب هنا واضح؛ ذلك أن فائدة الاستصحاب تظهر في مقام الثبوت ورفع التحيّر الذي يقع فيه المكلّف بينه وبين ربّه، لا في مقام الاختلاف، وهو مجال الاحتجاج والدعاوى، وبشكل عام لا تجري البراءة، ولا الاستصحاب في مجال الاختلاف والدعاوى مطلقاً.

---

(١) المبسوط ٨: ١٧٢.

(٢) حكاه عنه العلامة الحلي في مختلف الشيعة ٨: ٤٧٤، المسألة: ٧٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الفاضل الهندي، كشف اللثام ١٠: ٣٢٦.

(٥) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٠.

٢ ـ الاستناد إلى القرآن، وقفة نقدية

استدل العلامة الحلي في المختلف[1] بعدة وجوه لعدم صحة شهادة النساء لإثبات الطلاق، وكان أحدها قوله تعالى: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ**﴾، ببيان أن اقتصار الآية على ذكر الرجلين العدلين ـ بقرينة (منكم) ـ دالّ على حصر القبول بشهادة الرجال في إثبات الطلاق، وعدم القبول بشهادة النساء ولو كان معهنّ رجال، فكيف إذا كنّ لوحدهنّ؟!

وبطلان الاستدلال بهذه الآية المتصلة بمقام الثبوت لا الإثبات واضحٌ معلوم؛ إلا أنه يمكن سلوك سبيل آخر للاستدلال، وهو ما بُيّن سابقاً في تقريب الملازمة العقلية عند الحديث عن الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، فنقول هنا: رغم أن الدلالة المطابقية للآية راجعة إلى مقام الثبوت وصحة الطلاق، إلا أن الشرطية في مقام الثبوت تلازمها الشرطية في مقام الإثبات، نتيجة الملازمة العقلية بين الثبوت والإثبات (التحمّل والأداء) والخروج عن اللغوية؛ ذلك أنه إذا لم يكن لشهادة العدلين أي أثر في مقام الإثبات فلن تكون هناك أي فائدة وأثر لهذه الشهادة في مقام الثبوت ؛ لأن شهادة الشاهد ذات فائدة في مجال الدعاوى والاختلافات.

إن هذا النمط من الاستدلال واضح البطلان؛ ذلك أننا نذعن بوجود ملازمة في الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، إلا أن هذه الملازمة إنما انطلقت من عدم اللغوية بين التحمل والأداء؛ ذلك أنه إذا لم تكن هناك فائدة للحكم بنفوذ شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد في مقام الأداء والإثبات، فلن يكون لهذه الشهادة أي أثر شرعي آخر في باب الدعاوى ـ كما هو مورد الآية ـ أما هنا فذكورية الشاهدين العادلين شرط لصحة الطلاق بحسب مقام الثبوت والحكم الواقعي، وتحقق الطلاق بين المكلّف وربّه، وهو منشأ لترتيب آثار شرعية كثيرة لا ارتباط لها أساساً بباب الدعاوى والمحاكم وحكم الحاكم، فلا يلزم أيّ لغوية من جعل ضرورة الشاهدين لإثبات الطلاق، وعليه، وعلى

(١) المصدر نفسه: ٤٨٢.

مستوى نصّ القرآن، ليس هناك آية تفرض شرطية الذكورة لإثبات الطلاق.

٣. الاستناد إلى دليل السنّة

جمع الشيخ الحر العاملي روايات كثيرة هنا، ولعلّه يمكن القول: إنه نقل تمام الروايات الدالة على عدم نفوذ شهادة المرأة في الطلاق مما يمكن أن يستند إليه في هذا الأمر، وهذه الروايات ولو كانت كثيرةً من حيث العدد، إلا أن كلّ واحدة منها تواجه مشكلةً، إما على مستوى السند أو على مستوى الدلالة أو على المستويين معاً على سبيل مانعة الخلو، من هنا يُشكل الاستدلال بهذه الروايات لإثبات أمر يقف على الخلاف مع البناء العقلائي ومع الأصل والارتكازات العرفية.

ولمزيد من اتضاح هذا الأمر، وبيان ضعف الروايات هنا، نستعرض كل رواية على حدة؛ لدراستها والتأمل فيها:

١ ـ **صحيحة الحلبي، قراءة نقدية:** فقد روى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن شهادة النساء في النكاح، فقال: «تجوز إذا كان معهنّ رجل، وكان علي عليه السلام يقول: لا أجيزها في الطلاق..»[1].

إن هذه الرواية ـ وبسبب جملة «لا أجيز» ـ لا يمكنها أن تتضمّن حكماً كلياً شرعياً دائماً، وإلا كان المفترض القول: لا تجوز، تماماً كما جاء التعبير عينه في مورد النكاح، وهو المورد الذي تجوز فيه شهادة المرأة، وبعبارة مختصرة: إن كلمة «لا أجيز» تدل على شخصية الحكم بعدم الجواز، لا أنه حكم إلهي كلّي شرعي دائمي، كما تدلّ على ارتباطه بشخص أمير المؤمنين عليه السلام طبقاً لقرينة المقابلة بين هذا التعبير وجملة «تجوز» الواردة في مورد النكاح، وإلا كان التغيير في التعبير لغواً بلا فائدة.

ولا يفوتنا أن شخصية الحكم بعدم الجواز ناشئة من الظروف المرحلية في عصر الإمام علي عليه السلام، فهناك خصوصيات دفعته لعدم قبول شهادة النساء، ومعنى هذا كله

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٢.

أن صحيحة الحلبي لا تدل على عدم قبول شهادة النساء في الطلاق بوصف ذلك حكماً شرعياً دائماً، وحتى لو غضضنا الطرف عن مسألة شخصية الحكم، فلا أقلّ من عدم إمكان رفع احتمال الشخصية، ومعه فلا يصحّ الاستناد إلى هذه الرواية انطلاقاً من قاعدة: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

٢ ـ مضمرة أبي بصير، وقفة نقدية: روى أبو بصير قال: سألته عن شهادة النساء؟ فقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل، ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم..»[(١)].

وهنا، أولاً: ثمة في سند هذه الرواية علي بن أبي حمزة بن سالم البطائني ـ وهو واقفي المذهب ـ ويوجد اختلاف في وثاقته بين علماء الرجال، حيث يوثقه بعضهم، فيما يراه آخرون ضعيفاً[(٢)].

ثانياً: إن أبا بصير الوارد في سند الرواية مشترك بين الثقة وغير الثقة، وهي كنية لأربعة أشخاص، نعم، قيل: إن نقل البطائني عنه شاهد على أن المراد به أبو بصير الثقة.

ثالثاً: إن الرواية مضمرة.

رابعاً: لم تقبل الرواية شهادة النساء في القتل (الدم)، لذا فهي تعارض ـ من هذه الناحية ـ صحيح جميل بن دراج، ومحمد بن حمران[(٣)]، ورواية أبي الصباح الكناني[(٤)]، فقد جاء في صحيح جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده، إن علياً عليه السلام كان يقول: لا يبطل دم امرىء مسلم»، وكذلك جاء في رواية أبي الصباح الكناني عن الإمام الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «تجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم».

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥١، ح٤.

(٢) تنقيح المقال ٢: ٢٦، الرقم: ٨١١١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح١.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح٢٥.

وقد يحاول بعضٌ أن يحلّ هذا التعارض ويجيب عنه بالقول: إن مضمرة أبي بصير تعارض الروايات المذكورة في القتل فقط، لا في الطلاق الذي هو مورد بحثنا، إذ لم يرد في الروايات الثلاث المذكورة أيّ حديث عن الطلاق، وحينئذ وإعمالاً لقانون التساقط عند التعارض، أي «إذا تعارضا تساقطا»، يسقط مضمر أبي بصير في مورد القتل فقط فيما يظلّ مورد الطلاق حجةً حيث لا معارض له.

إلا أنّ هذا الجواب غير صحيح؛ لأن الحكم في الطلاق والدم ورد بجملة واحدة، والعقلاء لا يقبلون التبعيض في الحجية في مورد الحكم غير المستقل، رغم قبولهم بذلك في الأحكام المستقلة.

٣ ـ رواية إبراهيم الحارثي، نقد وتعليق: يذكر إبراهيم الحارقي (الحارثي أو الخارقي) يقول: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا ويشهدوا عليه، وتجوز شهادتهنّ في النكاح، ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم..»[١].

إلا أنّ هذه الرواية تواجه إشكالين:

الأول: إن إبراهيم الحارقي (أو الحارثي أو الخارقي) رجلٌ مجهول، لم يوثق ولم يضعّف فأعلى ما قيل فيه: إنه إمامي المذهب[٢].

الثاني: إن هذه الرواية كسابقتها تعارض ـ نتيجة جملة: «ولا في الدم» ـ صحيح جميل بن دراج ومحمد بن حمران، وخبر أبي الصباح الكناني.

٤ ـ رواية محمد بن الفضيل، نقد وتفنيد: فعن محمد بن الفضيل: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم؟ قال: «تجوز شهادة النساء في ما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه وليس معهنّ رجل، وتجوز شهادتهنّ في النكاح إذا كان معهنّ رجل، وتجوز شهادتهنّ في حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان،

(١) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٥.

(٢) تنقيح المقال ١: ٣٩، الرقم: ٢١٦.

ولا تجوز شهادة رجلين وأربع نسوة في الزنا والرجم، ولا تجوز شهادتهنّ في الطلاق، ولا في الدم»[١].

ويلاحظ، أولاً: إنّ محمد بن الفضيل الوارد في سند هذه الرواية هو محمد بن فضيل الأزدي الكوفي الصيرفي الذي هو من أصحاب الإمامين: الرضا والكاظم، وهو ضعيف، وليس هو محمد بن فضيل بن غزوان الذي وثقه الشيخ والعلامة؛ لأن ابن غزوان من أصحاب الإمام الصادق، لا الإمام الرضا[٢]، وحيث كان السؤال في الرواية عن الرضا فيُعلم منه أن المراد الأزدي الكوفي، لا ابن غزوان.

ثانياً: لتلك الروايات السابقة، يعارض هذا الخبر صحيح جميل وابن حمران وخبر أبي الصباح الكناني.

٥ ـ رواية محمد بن مسلم ونقدها: يقول محمد بن مسلم: يقول: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا في الطلاق»، وقال: سألته عن النساء تجوز شهادتهنّ؟ قال: «نعم، في العذرة والنفساء»[٣].

هذه الرواية، أولاً: مضمرة، ولا يعلم من هو الذي سأله محمد بن مسلم، وإن كان لا خلل في سند الرواية من حيث إن محمد بن مسلم من الشأن والجلالة ما يبعد معه روايته عن غير المعصوم.

ثانياً: لقد جاءت شهادة النساء في الهلال والطلاق معاً، وبقرينة ذكر الهلال يحتمل أن يكون نظراً شخصياً للإمام وحكماً حكومياً زمنياً صدر طبقاً لظروف خاصّة، وهو ما سنزيده توضيحاً في بحث رؤية الهلال.

٦ ـ رواية زرارة، نقد وتمحيص: في خبر صحيح السند، يروي زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام يقول: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شهادة النساء: تجوز في النكاح؟ قال: «نعم،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٧.

(٢) تنقيح المقال ٣: ١٧٠، الرقم: ١١٢٣٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٨.

ولا تجوز في الطلاق..»، قلت: تجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «لا»[١].

رغم أنّ هذه الرواية معارضة ـ ظاهراً ـ للروايات الواردة في شهادة المرأة في «الدم»، إلا أنه حيث كان صدرها وذيلها قابلين للتقطيع والفصل فإنّ العقلاء يقبلون بالتبعّض في الحجية في هذا النوع من الروايات التي تكون فيه المطالب مستقلّة، نعم هذا البناء العقلائي يغدو محلّ ترديد عندما نرى ورود مسألتي الطلاق والدم معاً في خمس روايات كمطلب واحد، وحتى يتمسّك ببناء العقلاء لابد من إحرازه، وهو هنا مشكوك لا يمكن التمسك به. كذلك جاء في سند الرواية مثنى الحناط الذي اكتفى علماء الرجال ـ مثل الكشي[٢] ـ في توثيقه على جملة علي بن الحسن بن فضال في حقّه التي جاء فيها: «لا بأس به»، وهذا ما يجعل الاعتماد على هذه الرواية بوصفها خبراً حجة مشكلاً.

٧ ـ **خبر أبي الصباح الكناني ونقده:** فقد روى الكناني عن الصادق عليه السلام أن علياً عليه السلام قال: «شهادة النساء تجوز في النكاح، ولا تجوز في الطلاق، وقال: إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان جاز في الرجم، وإذا كان رجلان وأربع نسوة لم يجز، وقال: تجوز شهادة النساء في الدم مع الرجال»[٣].

وفي سند هذه الرواية محمد بن فضيل[٤]، وهو إما محمد بن فضيل الأزدي الضعيف أو محمد بن فضيل غزوان الثقة، نعم قال بعض: إنه حيث ينقل عنه الحسين بن سعيد، فلابد أن يكون فضيل غزوان، وقال بعض: إنّ الصدوق قد عمل بما رواه عن محمد بن فضيل عن أبي الصباح، إلا أن أياً من هذا الكلام ليس بحجة على الوثاقة، وعليه، فمحمد بن فضيل في هذه الرواية إما الضعيف أو المشترك بين الضعيف والثقة، فتسقط

(١) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١١.

(٢) رجال الكشي: ٣٣٨، رقم: ٦٢٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٧، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٢٥.

(٤) انظر: تنقيح المقال ٣: ١٧٠، الرقم: ١١٢٣٠.

الرواية عن الاعتبار.

٨ ـ **رواية داوود بن الحصين ونقدها**: في خبر طويل يقول داوود بن الحصين عن الإمام الصادقعليه السلام: سألته عن شهادة النساء في النكاح، بلا رجل معهنّ إذا كانت المرأة منكرة، فقال: «لا بأس به»، ثم قال: «ما يقول في ذلك فقهاؤكم؟»، قلت: يقولون: لا تجوز إلا شهادة رجلين عدلين، فقال: «كذبوا ـ لعنهم الله ـ هوّنوا واستخفوا بعزائم الله وفرائضه، وشدّدوا وعظموا ما هوّن الله، إنّ الله أمر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين، فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد.. وكان أمير المؤمنينعليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين»، فقلت: فأنى ذكر الله تعالى قوله: (فرجل وامرأتان)؟ فقال: «ذلك في الدَّين؛ إذا لم يكن رجلان، فرجل وامرأتان، ورجل واحد ويمين المدّعي، إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول اللهصلى الله عليه وآله وأمير المؤمنينعليه السلام بعده عندكم»[1].

ودلالة هذا الحديث تستدعي النظر من جهات:

أولاً: من الممكن أن يكون الحديث عن الطلاق والشهادة به في الرواية مما يرجع إلى صحّة الطلاق، لا إلى إثبات دعوى أو رفع اختلاف؛ والقرينة على ذلك قوله: «هوّنوا واستخفوا بعزائم الله وفرائضه، وشدّدوا وعظموا ما هوّن الله، إن الله أمر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد».

ثانياً: إن جملة «لا يجيز» ـ الواردة في الرواية ـ يمكن أن تكون حكماً زمنياً لا دائماً، والشاهد على ذلك أن الإمام الصادق قد نسب جملة: «يجيز»، و«لا يجيز» إلى الإمام علي، ولم يذكرهما بصورة حكم كليّ، فقد قال: «كان أمير المؤمنينعليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين».

٩ ـ **رواية السكوني ونقدها**: يروي السكوني، عن جعفر، عن آبائه، عن عليعليه السلام أنه

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٥.

كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»[١].

أولاً: إن هذه الرواية تعارض الروايات الدالّة على قبول شهادة النساء في النكاح، مثل خبر داوود بن الحصين[٢].

ثانياً: وتعارض أيضاً ما دلّ من الروايات على نفوذ شهادة المرأة في بعض الحدود[٣]، وفي القتل[٤].

١٠ ـ رواية محمد بن سنان ونقدها: جاء في علل الشرائع وعيون أخبار الرضا أن محمد بن سنان ينقل عن الإمام الرضا عليه السلام حول علّة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلال ما يلي: «وعلّة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلال، لضعفهنّ عن الرؤية ومحاباتهنّ النساء في الطلاق»[٥].

وهنا إشكالات:

الإشكال الأول: إن سند الحديث في المصدرين ضعيفٌ بمحمد بن سنان، فالشيخ الحرّ العاملي في خاتمة وسائل الشيعة يذكر ـ بدايةً ـ أسانيد الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» ثم يقوم بذكر سائر أسانيده في غير هذا الكتاب، وينقل العاملي للصدوق إلى محمد بن سنان ثلاثة طرق في العلل والعيون[٦]، وكلّها ضعيفة، وهي:

السند الأول: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه، عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الكوفي، عن محمد بن سنان.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥١، ح٣، و٣٥٢، ح٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٠، ح١.

(٥) المصدر نفسه: ٣٦٥، ح٥٠.

(٦) المصدر نفسه ٣٠: ١٢٠، الفائدة الأولى، مشيخة الصدوق في الفقيه.

وفي هذا الطريق يوجد محمد بن علي الكوفي المكنّى بأبي سمينة، وقد عدّه الفضل بن شاذان من أشهر الكذابين[١].

السند الثاني: حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، ومحمد بن أحمد السناني، وعلي بن عبد الله الوراق، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب، رضي الله عنهم، قالوا: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس، عن القاسم بن الربيع الصحاف، عن محمد بن سنان.

وفي هذا الطريق يوجد القاسم بن الربيع وهو ضعيف أيضاً[٢].

السند الثالث: حدثنا علي بن أحمد بن عبد الله البرقي، وعلي بن عيسى المجاور في مسجد الكوفة، وأبو جعفر محمد بن موسى البرقي بالريّ، رضي الله عنهم، قالوا: حدثنا علي بن محمد ماجيلويه، عن أحمد بن عبد الله[٣]، وعلي بن عيسى[٤]، ومحمد بن موسى[٥] ممّن لم يوثقوا، وهذا معناه أن الطرق الثلاثة تواجه مشكلةً تمنع عن تصويب الاعتماد على هذه الرواية.

الإشكال الثاني: ليس من البعيد أن ترتبط الرواية بمسألة الشهادة التي أخذت شرطاً في صحّة الطلاق، ذلك أن العلّة المذكورة فيها، وهي «محاباتهنّ النساء في الطلاق» تنسجم مع الشهادة لثبوت الطلاق، لا الشهادة لإثباته.

وعليه، ومن خلال دراسة الأدلّة الواردة يمكن الخروج بالنتيجة التالية وهي أنه لا دليل في الآيات القرآنية على عدم حجية شهادة المرأة في إثبات الطلاق، وأن تمام

(١) وذكر الفضل في بعض كتبه: الكذابون المشهورون: أبو الخطاب، ويونس بن ظبيان، ويزيد الصائغ، ومحمد بن سنان، وأبو سمينة أشهرهم. انظر: اختيار معرفة الرجال ٦: ٨٢٣.

(٢) القاسم بن الربيع الصحاف، كوفي، ضعيف في حديثه، غال في مذهبه، لا التفات إليه ولا ارتفاع به. انظر: المصدر نفسه ٢: ٣٨٩.

(٣) تنقيح المقال ٢: ٢٦٦، الرقم: ٨١٥٨.

(٤) المصدر نفسه: ٣٠١، الرقم: ٨٤٢٦.

(٥) المصدر نفسه ٣: ١٩٢، الرقم: ١١٤١٠.

الأحاديث التي تمسّكوا بها على عدم حجية شهادتهنّ أو يمكن أن يستند إليها تحوي عناصر ضعف في السند أو في المتن، وفي بعضها في السند والمتن والدلالة معاً.

احتمال الفاضل الهندي في الروايات والإشكالات عليه

أ ـ احتمال الفاضل الهندي

سجّل المغفور له الفاضل الإصفهاني إشكالاً أساسياً على تمام هذه الروايات، فقد اعتقد أنه يحتمل أن يراد من الشهادة الواردة في الأحاديث شهادة النساء حين الطلاق بوصفها شرطاً في صحّة الطلاق، فتكون هذه الروايات ناظرة إلى الآية الشريفة: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) وعلى حدّ تعبيره هو نفسه: «لكنّ أخبار الطلاق يحتمل شهادتهنّ حين الطلاق»[١].

ب ـ إشكال صاحب الجواهر على احتمال كشف اللثام

وقد تعرّض احتمال الفاضل الإصفهاني لاعتراض صاحب الجواهر، إذ ذهب إلى أن حمل الروايات على شرط الصحّة بعيد، كما أنه لا ينسجم مع بعض هذه الروايات نفسها، يقول: «نعم في كشف اللثام احتمال كون المراد شهادتهنّ حين الطلاق، وهو مع بُعده، فيها ما لا يقبله، كالمروي عن العلل والعيون بأسانيده إلى محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام في ما كتب إليه من العلل: «وعلّة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلال؛ لضعفهنّ عن الرؤية ومحاباتهنّ النساء في الطلاق؛ فلذلك لا تجوز شهادتهنّ إلا في موضع ضرورة، مثل شهادة القابلة، وما لا يجوز للرجال أن ينظروا إليه»[٢] وغيره، وفي خبر داوود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام: «..وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين، فقلت: أنّى ذكر الله تعالى: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)؟ فقال: ذلك في الدَّين..»[٣]

---

(١) كشف اللثام ١٠: ٣٢٧.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٥٠.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح٣٥.

وغيرهما»[١].

ج ـ الرد على كلام المحقق النجفي صاحب الجواهر

مما أشكل به صاحب الجواهر على صاحب كشف اللثام في حمله الروايات التي أخذ بها الفقهاء على عدم قبول شهادة النساء في الطلاق، حملها على شرط الصحة وثبوت الطلاق.. بعيد، إلا أن كلام صاحب الجواهر فيه عدّة شبهات وذلك:

أولاً: لا يعلم ما هو المراد من الاستبعاد هنا؟! هل بمعنى أن هذا الحمل بعيد عرفاً مما يعني أنّ هذا الاحتمال (حمل الروايات على الصحة) يصبح خلاف الظاهر؛ لأن العرف لا يقبله، وكل ما كان خلاف الظاهر فليس بحجة، مما يعني أن الروايات أريد بها الشهادة في مقام إثبات الطلاق، أم أنّ المراد بالبعد هنا محض الاعتبار الذي لا يضرّ بالظهور العرفي، ويسمح بحمل الروايات على شرط الصحة؟

معنى ذلك أن هناك احتمالين في معنى «البُعد»، كما أن الروايات صار فيها احتمالان: احتمال عدم النفوذ والحجية في مقام أداء الشهادة، واحتمال عدم النفوذ في مقام الثبوت وشرط الصحّة؛ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ لهذا لا يمكن العمل بهذه الروايات للاستدلال بها على عدم قبول شهادة النساء في إثبات الطلاق.

ثانياً: إن مقولة «البعد» إنما ترتبط بما إذا كان هناك مفهومان أحدهما بعيد في نظر العرف، مع أن «لا تجوز» هنا مفهوم واحد له معنى واحد، وهو عام له مصاديق متعدّدة، منها عدم الجواز في مقام الإثبات، وعدمه في مقام الصحة والثبوت، فالمصاديق مختلفة عن بعضها، حيث يقول الإمام عليه السلام فيه: «..إنّ الله أمر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين، فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد..»[٢].

ومن الواضح أن كلمة «أجازوا» مربوطة بشرط الصحّة؛ لأن الله تعالى في القرآن

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٦٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٥.

الكريم أمر بالشاهدين العدلين في الطلاق على مستوى الصحّة والثبوت، وقد استخدم الإمام كلمة «أجازوا» في هذا المعنى والمفهوم العام، مطبقاً إياه على أحد مصاديقه ألا وهو النفوذ في باب شرط الصحّة، من هنا؛ فإن استعمال: «لا تجوز شهادة النساء في الطلاق» في الروايات لا بُعد في حمله على معناه وتطبيقه على عدم النفوذ بحسب الثبوت.

استنتاج

ومع الأخذ بعين الاعتبار الإيرادات والإشكالات السندية والدلالية في الروايات المتقدّمة، نستنتج أن هذه الروايات لا يمكنها أن تكون حجةً في عدم نفوذ شهادة النساء في مقام الإثبات، وقد قيل: إنه لا يمكن بهذه الروايات إثبات حكم مخالف لبناء العقلاء وارتكازات العرف، والشاهد على هذه الارتكازات في الروايات ما جاء في خبر داوود بن الحصين المتقدم، إذ بعد أن قال الإمام‏عليه السلام: «لا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين» عمد السائل فوراً ـ ونتيجة البناء العقلائي المركوز في ذهنه ـ إلى الاستشهاد بالقرآن الكريم، فسأل الإمام: «أنى ذكر الله ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾؟» وهذا معناه أنه مركوز في ذهن السائل أن شهادة النساء لابد أن تقبل وأن القرآن قد قبلها، لذا سأل عن السبب في عدم قبول شهادتهنّ.

أدلّة بعض القائلين بعدم جواز شهادة النساء في الطلاق

أ. استدلال الشيخ النجفي صاحب الجواهر

يستدلّ صاحب الجواهر لإثبات عدم جواز شهادة النساء في الطلاق بوجهين: أحدهما الأصل وثانيهما الروايات، فيقول: «للأصل، ونصوص كثيرة كصحيح الحلبي[١].. وخبر إبراهيم الحارثي[٢].. وخبر محمد بن فضيل[٣] إلى غير ذلك من

(١) المصدر نفسه: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٥.

(٣) المصدر نفسه، ح٧.

النصوص التي يمكن دعوى كونه مقطوعاً به منها إن لم يكن دعوى تواترها، مع كونها سالمة عن المعارض بالخصوص..»[١].

ب. نقد استدلالات صاحب الجواهر

ثمة إشكالات ثلاثة في استدلال صاحب الجواهر هي:

الإشكال الأول: إنه يقول: إنه يقطع بالحكم من هذه الروايات، ولكننا نقول في جوابه أنه مع هذه الإشكالات المتقدمة في الرواية من ناحيتي: السند والمتن، كيف يمكن تحصيل اليقين منها؟ قد يقول شخص: إنه عندما يحصل اليقين لفقيه كبير مثل صاحب الجواهر فلابد أن يكون هذا اليقين معتبراً عند الآخرين، إلا أنه لابد لنا أن نعرف أن يقين مجتهد حصل له من الروايات ليس حجةً شرعية على المجتهدين الآخرين، فمن البديهي أنه لا يكون يقين أيّ فرد منشأ ليقين فرد آخر؛ ذلك أنّ لكل يقين حاجته إلى مبادئه ومقدماته.

الإشكال الثاني: يقول صاحب الجواهر: «إن لم يكن دعوى تواترها» والإشكال هنا أن هذه الروايات لا يوجد فيها تواتر لفظي، لهذا إما تواترها تواتر إجمالي أو معنوي بحيث يقصد صاحب الجواهر أحدهما، وفي التواتر الإجمالي يجري التمسّك بالرواية التي تكون الأخصّ مضموناً والأضيق دائرةً ـ كما يقول صاحب الكفاية ـ والقدر المتيقن من هذه الروايات هو: «لا أجيز» لا «لا تجوز»، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المعنى للتواتر لن يكون التواتر دليلاً لصاحب الجواهر؛ ذلك أن جملة: «لا أجيز» لا تعبر عن حكم كلي ودائم.

الإشكال الثالث: ويرى صاحب الجواهر أن هذه الروايات سالمة عن المعارض، فإذا كان مقصوده من السلامة عن المعارض بالخصوص عدم وجود رواية واردة في خصوص باب الطلاق فكلامه صحيح، أما إذا أراد عدم وجود معارض يجعل حجية

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٦٠.

هذه الروايات موضع إشكال أو تساؤل، فإن كلامه ليس صحيحاً، ذلك أننا عرفنا من المباحث السالفة أن هناك بالفعل معارضاً لهذه الروايات بهذا المعنى، ولا فرق في المعارض بين المعنى الذي ذكرناه وبين ما أسماه صاحب الجواهر: المعارض بالخصوص.

ج . استدلال الشيخ النراقي ونقده

يقول النراقي في مستند الشيعة: «تشترط في ثبوت الطلاق: الذكورة المحضة أيضاً، ولا يقبل فيه شهادة النساء مطلقاً على الأظهر الأشهر بين من تقدّم وتأخر؛ للصحاح الثلاث.. والروايات التسع»[١].

وواضح أن استناد صاحب المستند كان بروايات الباب، وكلّها ـ كما أسلفنا بحثها بالتفصيل من قبل ـ محل إشكال إما من ناحية السند أو من ناحية الدلالة.

د . استدلال آخر، وقفة نقدية

ومن الأدلة الأخرى التي يمكن طرحها في خصوص حجية شهادة النساء في إثبات الطلاق والهلال هو القاعدة التي ذكرها الإمامعليه السلام في عدة روايات[٢] وهي: «تجوز شهادة النساء في ما لا يستطيع للرجال النظر إليه»، فحيث كان هذا القيد في مقام بيان الضابط من جانب الإمام، فإنّ مفهومه أن شهادة المرأة ـ سواء منفردةً أم منضمّةً إلى شهادة الرجال ـ ليست جائزةً ولا نافذةً في الموارد التي يمكن للرجال النظر إليها، وهذا العموم والإطلاق في المفهوم يستدعي عدم حجية شهادة النساء في بعض الموارد والموضوعات الفقهية، وبناءً عليه فهذا المعيار رادع عن بناء العقلاء والارتكازات العقلائية القائمة على الأخذ بشهادة النساء في تمام الموضوعات، فيكون هذا المعيار موجباً لسقوط حجية بناء العقلاء ـ وهو العمدة في قبول شهادة النساء ـ في بعض الموارد، والتي من بينها شهادتهنّ في إثبات الطلاق.

(١) النراقي، مستند الشيعة ١٨: ٢٧٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١ ـ ٣٥٤، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٤، ٥، ٧، ١٠، ١٢.

وللجواب عن هذه الشبهة يمكن القول:

أولاً: لم يرد هذا الاستدلال ولا هذا المفهوم في أيّ من أدلّة الفقهاء الذين بحثوا هذه المسألة، وبالخصوص صاحب المستند القائل بعدم الأخذ بشهادة النساء في الطلاق، وكان ممّن بذل جهداً وافراً في جمع الروايات النافية لقبول شهادتهنّ، فلم يذكروا هذا المفهوم إطلاقاً.

ثانياً: إن استفادة المعيار العام من هذه الروايات إنما هو عبر المفهوم، والحال أن الروايات نفسها اعتبرت شهادة النساء حجةً في موارد يمكن للرجال النظر إليها، مثل الدَّين والنكاح والحدود و.. ومن الصعب ـ وإن أمكن الإشكال في هذا الوجه ـ أن يكون هذا المفهوم في مقام بيان القاعدة في رفض شهادة النساء في صورة الانفراد، من هنا لم يستند إليه صاحب المستند، والذي يبدو أنه إشكال وجيه.

ثالثاً: إن الاستدلال بهذا النوع من المفاهيم لإثبات الردع عن بناءات العقلاء وارتكازاتهم تمسّكٌ بدليل ضعيف لا يصلح للوقوف في وجه هذه البناءات؛ ذلك أنه من الواضح أن الردع عن الارتكازات العقلائية الراسخة والسائدة يحتاج إلى وجه قوي ـ كمّاً وكيفاً ـ يضارع هيمنة هذا الارتكاز من حيث الكيفية والكمية، وإلا فلا يرى العقلاء لغير هذا الرادع معنى ومفهوماً.

استنتاج وتحقيق

مع الأخذ بعين الاعتبار المناقشات السالفة لأدلة القائلين بعدم حجية شهادة النساء في إثبات الطلاق، نتوصّل إلى أن القول بحجية شهادتهنّ في هذه المسألة لا يخلو من قوّة، والدليل على ذلك وجوه ثلاثة هي: عمومات حرمة كتمان الشهادة، وصدق لفظ العادل والعدول على النساء كصدقه على الرجال، وبناء العقلاء والارتكازات العرفية القاضية بقبول شهادتهنّ في تمام الدعاوى وعدم الردع من طرف الشارع، والدليل الأخير هو العمدة عندنا في إثبات حجية شهادة النساء في الطلاق، مؤيدةً هذه الأدلّة

كلها بخبر عبد الكريم[١]، ومرسلة الشيخ الطوسي[٢]، يضاف إليه ذهاب بعض الفقهاء مثل الشيخ في المبسوط[٣]، والعماني[٤]، والإسكافي[٥] إلى قبول شهادتهنّ في الطلاق منضمّةً إلى الرجال.

المبحث الرابع: شهادة المرأة في النكاح

النكاح من الموضوعات التي رأى بعض الفقهاء عدم قبول شهادة النساء فيها، مع أن بعضاً آخر أفتى بقبولها.

الآراء والنظريات

مع الأخذ بعين الاعتبار اختلاف الروايات، ثمة قولان هنا هما:

١ ـ عدم حجية ولا قبول شهادة النساء في النكاح، وهو مختار علماء مثل الشيخ المفيد[٦]، والشيخ الطوسي في الخلاف[٧]، وسلار[٨]، وابن حمزة[٩]، وابن إدريس[١٠]،

---

(١) عن أخيه عبد الكريم بن أبي يعفور، عن أبي جعفر قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبداء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم». انظر: المصدر نفسه ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح٢٠.

(٢) وروي قبول شهادتهنّ في الطلاق مع الرجال، فهذه الرواية وإن ذكرها صاحب الرياض ٢: ٤٤١، واعتبر موضعها كتاب المبسوط، إلا أننا لم نجدها فيه، كما أن صاحب الرياض ذكر ورود هذه الرواية في الكفاية، ويبدو أنه اعتمد على كلام السبزواري صاحب الكفاية في هذه الرواية، ولا يفوتنا أن النراقي اعتبر هذه الرواية من الأدلّة، وذكر محققو المستند أن مرجعها هو كتاب الرياض (انظر: مستند الشيعة ١٨: ٢٧٦)، ومعه فمن الواضح عدم وجود رواية للطوسي من هذا النوع في المبسوط، والله العالم.

(٣) المبسوط ٨: ١٧٢.

(٤) حكاه عنه في المختلف ٨: ٤٧٤، مسألة: ٧٤.

(٥) مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ٣٢٧.

(٦) المقنعة: ٧٢٧.

(٧) الخلاف ٦: ٢٥٦، مسألة: ٤.

(٨) المراسم: ٢٣٣.

(٩) الوسيلة: ٢٢٢.

(١٠) السرائر ٢: ١٣٩.

ونجيب الدين[١]، وظاهر كلام العلامة الحلي في التحرير[٢].

٢ ـ حجية شهادتهنّ وقبولها، ذهب إليه بعض العلماء مثل الصدوق الأول[٣] والثاني[٤] وابن الجنيد[٥]، والطوسي في المبسوط[٦]، وفي كتابيه الحديثيين: التهذيب[٧]، والاستبصار[٨]، وكذلك أبو الصلاح الحلبي[٩]، وابن زهرة[١٠]، والمحقق الحلي في الشرائع[١١]، والعلامة في القواعد والإرشاد[١٢]، وفخر المحققين في الإيضاح[١٣]، والشهيد الأول في الدروس[١٤]، وغيرهم من المتأخرين، بل أكثر الأصحاب قائل بهذا الرأي كما يقول الشهيد الثاني في المسالك[١٥]، بل إن ابن زهرة[١٦] ادّعى الإجماع على هذا القول.

---

(١) الجامع للشرائع: ٥٤٢.

(٢) تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٢٦٧.

(٣) حكاه عن علي بن محمد (والد الصدوق) في المختلف ٨: ٤٨٠، مسألة: ٧٤.

(٤) المقنع: ٤٠٢.

(٥) مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ٣٢٧.

(٦) المبسوط ٨: ١٧٢.

(٧) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٠.

(٨) الاستبصار ٣: ٢٥.

(٩) الكافي في الفقه: ٤٣٩.

(١٠) غنية النزوع: ٤٣٩.

(١١) شرائع الإسلام ٤: ١٢٥.

(١٢) قواعد الأحكام ٣: ٤٩٩؛ وإرشاد الأذهان ٢: ١٥٩.

(١٣) الإيضاح ٤: ٤٣٢.

(١٤) الدروس ٢: ١٣٧.

(١٥) مسالك الأفهام ١٠: ٢٥٢.

(١٦) غنية النزوع: ٤٣٩.

أدلة مانعي حجية شهادة المرأة في النكاح، دراسة ونقد

أ . الأدلّة

استدلّ لعدم الحجية هنا بروايتين، رغم أن أكثر الكتب الفقهية استندت فقط إلى رواية السكوني[١]، إلا أن المحقق الأردبيلي نقل الاستدلال برواية إسماعيل بن والخبران هما:

١ ـ رواية إسماعيل بن عيسى، سألت الرضاعليه السلام: هل تجوز شهادة النساء في التزويج من غير أن يكون معهنّ رجل؟ قال: «لا، هذا لا يستقيم»[٣].

٢ ـ رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليعليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»[٤].

وكيفية الاستدلال بهاتين الروايتين ظاهرة واضحة.

ب . نقد أدلّة المانعين

أولاً: إن هاتين الروايتين ضعيفتان، فخبر السكوني ضعيف من حيث وجود بنان بن محمد[٥] فيه وهو غير موثق، كما أن إسماعيل بن عيسى[٦] الوارد في الرواية الأولى ضعيف.

ثانياً: ذكر الشيخ في التهذيب[٧] والاستبصار[٨] حمل هاتين الروايتين على التقية؛ لأن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٤٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٤.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ح٤٢.

(٥) تنقيح المقال ١: ١٨٤، رقم: ١٣٩٦.

(٦) المصدر نفسه ١: ١٤١، رقم: ٨٦٤.

(٧) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٨) الاستبصار ٣: ٢٥.

أهل السنّة يرون لزوم الشهادة في صحّة النكاح، على خلاف الطلاق. كما أن رواية داوود بن الحصين[١] مؤيدة للتقية ومبيّنة لنظر أهل السنّة، ذلك أنه جاء فيها ذمّ الحكم بضرورة الشاهد الواحد في النكاح، إلا أن المحقق الأردبيلي[٢] أشكل على الشيخ الطوسي هنا معتبراً أن رواية داوود لا يمكنها أن تؤيد فرضية الحمل على التقية.

ولا يفوتنا عدم وضوح الوجه في إشكال الأردبيلي على الشيخ، ذلك أن الشيخ الطوسي أراد بيان نظر أهل السنّة وفتواهم من خلال رواية داوود، بمعنى أنه جعل المستند كذلك، وعليه، فرواية داوود هي المستند في تحديد رأي أهل السنّة.

وقد ذكر الشيخ الطوسي حملاً آخر لهاتين الروايتين، وهو حمل «لا تجوز» على الكراهة[٣]، ومؤيده عنده ـ كما جاء في الاستبصار[٤] ـ هو كلمة «لا يستقيم»، ذلك أنه لو كان المقصود عدم الجواز لقال: «لا تجوز»، ولم يقل: «لا يستقيم»، إلا أن هذا الحمل ضعيف، وقد أشار المحقق الأردبيلي ـ بأمره بالتأمل ـ إلى ضعف هذا الحمل، ويبدو أن وجه التأمل عنده، هو ورود كلمة «تجوز» في سؤال السائل، فسؤاله عن الجواز وعدم الجواز، وعليه فكلمة «لا» دالّة على نفي الجواز وعلى الحرمة، وحمل «لا تجوز» على الكراهة حملٌ على خلاف الظاهر، بل خلاف النص والصراحة.

ادلّة مجوِّزي حجية شهادة المرأة في النكاح، وكيفية الاستدلال

أ. الأدلّة

١ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن شهادة النساء في النكاح، فقال: «تجوز إذا كان معهنّ الرجال»[٥].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٥.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٦: ٢٨٠، ذيل ح٧٦٩.

(٤) الاستبصار ٣: ٢٥، ح٧٩.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٢.

٢ ـ خبر أبي بصير، قال: سألته عن شهادة النساء؟ فقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل»[١].

٣ ـ خبر إبراهيم الحارقي (الحارثي أو الخارقي)، سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه، ويشهدوا عليه، وتجوز شهادتهنّ في النكاح»[٢].

٤ ـ خبر محمد بن فضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم؟ قال: «تجوز شهادة النساء فيما لا تستطيع الرجال أن ينظروا إليه وليس معهنّ رجل، وتجوز شهادتهنّ في النكاح إذا كان معهنّ رجل»[٣].

٥ ـ خبر زرارة، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن شهادة النساء تجوز في النكاح؟ قال: «نعم»[٤].

٦ ـ خبر أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال علي عليه السلام: «شهادة النساء تجوز في النكاح»[٥].

٧ ـ خبر داوود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن شهادة النساء في النكاح، بلا رجل معهنّ إذا كانت المرأة منكرة، فقال: «لا بأس به... والنكاح لم يجيء عن الله في تحريمه، فسنّ رسول الله صلى الله عليه وآله في ذلك الشاهدين تأديباً ونظراً، لئلا ينكر الولد والميراث، وقد ثبتت عقدة النكاح (واستحلّ الفروج) ولا أن يشهد، وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار»[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ح٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٥.

(٣) المصدر نفسه، ح٧.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١١.

(٥) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح٢٥.

(٦) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح٣٥.

٨ ـ رواية فقه الرضا: «وتقبل شهادة النساء في النكاح والدَّين، وكل ما لا يتهيأ للرجال أن ينظروا إليه»[١].

ب ـ كيفية الاستدلال

إن كيفية الاستدلال بهذه الروايات واضحة، كما أن الوجوه التي ذكروها لترجيح هذه الروايات على الروايتين المتقدمتين المعارضتين (خبر إسماعيل بن عيسى والسكوني) تصلح مؤيداً لتقوية الاستدلال بهذه الروايات هنا، وننقل هنا الوجوه التي جاءت في كلام المحقق الأردبيلي مكتفين بها: «ورواية الجواز أكثر وأوضح، مع تأييده بعموم أدلّة قبول الشهود وبأن الشريعة سهلة سمحة، وإذا كان المدعي هو الزوجة يكون الدعوى مالاً مثل النفقة والمهر»[٢].

والوجوه التي جاءت في كلام الأردبيلي أربعة هي:

١ ـ كثرة روايات الجواز وزيادتها على غيرها.

٢ ـ كون روايات الجواز أوضح في الدلالة من غيرها.

٣ ـ إنها مؤيّدة بـ: أ ـ عموم أدلة الشهود. ب ـ قاعدة السهولة والسماحة في شريعة الإسلام.

٤ ـ إذا كان مدّعي النكاح هو الزوجة فإن الدعوى ستكون حينئذ دعوى مالية من حيث النفقة والمهر، وشهادة المرأة في الدعاوى المالية مقبولة.

إجماع صاحب الغنية[٣] والمناقشة فيه

يواجه هذا الإجماع إشكالين هما:

١ ـ وجود مخالفين من العلماء الكبار، مثل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، وقد

---

(١) مستدرك الوسائل ١٧ : ٤٢٦، كتاب الشهادات، باب ١٩، ح٨.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٥.

(٣) ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع: ٤٣٩.

أسلفنا الحديث عن ذلك فيما تقدّم.

٢ ـ حيث كانت هذه المسألة محلاً لورود روايات، فإن هذا الإجماع سيكون مدركياً على فرض وقوعه وتحققه ؛ «فإنّ الإجماع حجة فيما ليس للعقل إليه سبيل ولا للنقل فيه دليل».

دراسة في تعارض الروايات في شهادة النساء في النكاح

ليس هناك بين روايات مسألتنا تعارضاً؛ ذلك أن التعارض متفرّع على حجية المتعارضين، وقد تقدّم أن روايات عدم قبول شهادة النساء (السكوني وابن عيسى) ضعيفة السند؛ فلا تكون حجةً ولا يستند إليها، في المقابل ثمة في الأخبار الثمانية الدالة على قبول شهادة النساء خبرٌ صحيح وهو صحيحة الحلبي، كما أن كثرة هذه الروايات يمكن أن يجعل فيها تواتراً إجمالياً..

مع ذلك كله، لو قلنا بوجود تعارض فلابد من تقديم الروايات الثماني على الخبرين الآخرين، نظراً لأكثريتها وأوضحيتها في الدلالة، وموافقتها لقاعدة السماحة والسهولة، وغير ذلك مما جاء في كلمات المحقق الأردبيلي.

أ. بيان المرجحات

١ ـ **الكثرة السندية:** فمن المرجحات غير المنصوصة في باب التعارض كثرة الروايات، وهنا يبلغ عدد الروايات الدّالة على قبول شهادة النساء ثماني روايات، فيما الدالّة على عدم القبول روايتين فقط، وعليه فالترجيح بالكثرة يقع في صالح ما دلّ على قبول الشهادة.

٢ ـ **مخالفة أهل السنّة:** إن روايتي عدم قبول الشهادة موافقتان لأهل السنّة، وقد نقل الشيخ الطوسي في الخلاف[١] عنهم ـ سيما الشافعي ـ أنه قال بعدم انعقاد النكاح إلا مع شهادة رجلين[٢]، فيما روايات قبول الشهادة مخالفة لهم، وعليه فالترجيح يقع لصالح

(١) الخلاف ٦: ٢٥٢، مسألة: ٤.

(٢) ابن قدامة، المغني ٧: ٣٣٩، و١٢: ٨.

الروايات المخالفة لأهل السنّة.

ب. كيفية الجمع الدلالي بين الروايات

نظراً لعدم حجية الروايتين المستدلّ بهما على عدم قبول شهادة النساء في النكاح، لابد من القول بعدم وجود تعارض أساساً بين الروايات، من هنا فليس من حاجة لجمع سندي ولا للترجيح بالمزايا والمرجحات، كما لا حاجة إلى جمع دلالي أو تصرّف في إحدى الدلالات.

لكن لإكمال البحث ودراسة مختلف النظريات، نشير هنا إلى وجهين للجمع الدلالي بين طائفتي الروايات، وردا في كلمات بعض القائلين بقبول شهادة النساء في النكاح، وهما:

الجمع الأول: تحمل روايات عدم قبول الشهادة على حالة الانفراد، فيما تفسّر روايات القبول بحالة انضمام شهادة الرجال إلى شهادة النساء، ونتيجة هذا الجمع ما قيل من قبول شهادة النساء منضمّةً إلى شهادة الرجال، لا غير، ويؤيد هذا الجمع ما جاء في رواية إسماعيل بن عيسى من الروايات الدالة على عدم قبول شهادة النساء في النكاح من: هل تجوز شهادة النساء في التزويج من غير أن يكون معهن رجل؟ قال: «لا، هذا لا يستقيم»[١]، كما يؤيد بما جاء في الروايات الدّالة على قبول شهادة النساء مثل خبر محمد بن فضيل: «..وتجوز شهادتهنّ في النكاح إذا كان معهنّ رجل..»[٢]، وما جاء في صحيح الحلبي: «تجوز إذا كان معهنّ رجل..»[٣]، ورواية أبي بصير: «..وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل..»[٤]، ولا يفوتنا ذكر أن هذا الحمل قد جاء في شرح الإرشاد[٥]، وغاية المراد[٦].

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٧.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥١، ح٢.

(٤) المصدر نفسه، ح٤.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٥.

(٦) غاية المراد ٤: ١٢٨.

٢ ـ حمل روايات القبول على صورة كون الزوجة هي المدّعية للنكاح، حيث لازمها النفقة والمهر، فترجع الدعوى إلى الأموال، وهي من الدعاوى التي تقبل فيها شهادة النساء، أما الروايتان الدّالتان على عدم قبول شهادتهنّ فتحمل على غير ذلك. وقد جاء هذا الجمع أيضاً في غاية المراد، وفي شرح الإرشاد للمحقق الأردبيلي.

وبالتأمل في هذين الجمعين يتضح أن الجمع الأول كان منطلقاً من وجود شاهد في الروايات، وهو على رغم كونه جمعاً عرفياً ودلالياً، إلا أنه لا توجد من بين هذه الروايات رواية معتبرة تصلح لتأييده سوى خبر الحلبي الصحيح السند، وهو معارض في صدره وذيله لصحيح داوود بن الحصين، ذلك أن داوود سأل الإمام في صدر الرواية: سألته عن شهادة النساء في النكاح بلا رجل معهنّ إذا كانت المرأة منكرة؟ فقال: «لا بأس به»، وقد ذكر الإمام الصادق في ذيل هذه الرواية: «وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار»[1].

وبناء عليه، فلا يمكن لصحيح الحلبي ـ نظراً لهذا التعارض ـ أن يكون شاهداً مؤيداً للقول بقبول شهادة النساء منضمّات إلى الرجال في النكاح، فمع الالتفات إلى هذا التعارض بين هاتين الروايتين الصحيحتين، ومع القول بتساويهما في جميع الجهات، نختار صحيح داوود بن الحصين وهو دالّ على قبول شهادتهنّ في النكاح بشكل مطلق منفردات ومنضمّات إلى الرجال، ونعمل بهذه الرواية، ذلك أن الحكم في الخبرين المتعارضين المتكافئين هو التخيير، وحتى لو قلنا بعدم تساوي الروايتين، فإنّ الترجيح يكون لصالح خبر داوود، ذلك أن الحكم الوارد فيه سهل يسير، وهو كذلك مطابق للاعتبار العقلائي وبناء العقلاء.

وقد يشكل على الأخذ برواية داوود بأنها مقيدة في صدرها وذيلها بحالة إنكار الزوجة، فلا تفيد القبول المطلق، وعليه فلا يمكنها معارضة صحيحة الحلبي الدالة على

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥.

قبول شهادة النساء المنضمات إلى الرجال في تمام الموارد، سواء كانت المرأة هي المنكرة أم لم تكن، إلا أن هذا الإشكال غير وارد؛ ذلك أن ذكر قيد الإنكار في صدر الصحيحة إنما جاء لبيان أن السائل أراد أن يُفهم أن سؤاله عن مقام الاختلاف والدعوى والإنكار، لا في مقام الثبوت.

وخلاصة القول: إن الجمع بين الروايات الدّالة على جواز شهادة النساء بشكل مطلق وبين خبر السكوني الدال على عدم الجواز بشكل مطلق عبر القول بجواز الشهادة في صورة انضمامها إلى شهادة الرجال لا غير، جمعٌ تبرّعي غير تام؛ إذ ليس هناك أيّ شاهد أو خبر معتبر دال على التفصيل وعلى تقييد كلا الإطلاقين إلا صحيحة الحلبي التي تبتلي بالتعارض مع خبر داوود بن الحصين، وقد تقدم أن رواية داوود يؤخذ بها ـ عملياً ـ انطلاقاً من قاعدة التخيير أو حتى الترجيح، وتتنحّى جانباً صحيحة الحلبي، وعليه كيف يمكن لرواية متروكة عملياً بسبب التعارض أن تكون شاهداً على الجمع في مورد آخر؟!

ولا يفوتنا أن هناك روايات أخرى استشهد بها لصالح هذا الجمع، مثل رواية محمد بن الفضيل[1]، ورواية أبي بصير[2]، إلا أنها لضعفها السندي لا يمكنها أن تكون شاهداً على هذا الجمع، مضافاً إلى أن هذه الروايات أيضاً معارضة لصحيحة داوود بن الحصين وقد تقدّم الترجيح لصالح خبر ابن الحصين.

ومما تقدّم يظهر أن الجمع الثاني لا شاهد عليه أيضاً، وهو من أنواع الجمع التبرعي، ومما تقدم في جواب الإشكال على معارضة صحيح الحلبي لصحيح داوود يتبين أيضاً أن صحيح داوود بن الحصين[3] لا يصلح هو أيضاً شاهداً على هذا الجمع.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٧.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥١، ح٤.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح٣٥.

المبحث الخامس: شهادة المرأة في الرضاع

تعدّ مسألة الرضاع من المسائل الفقهية التي وقع خلاف في قبول شهادة المرأة فيها، ولابد أن ننتبه إلى أن بحثنا في قبول الشهادة من حيث التحريم الناتج عن الرضاع.

نظرية قبول الشهادة في الرضاع، القائلون والأدلة

أ ـ القائلون بقبول شهادة النساء في الرضاع

الفقهاء القائلون بقبول شهادة النساء لوحدهنّ ودون انضمام أحد من الرجال إليهنّ في الرضاع، عبارة عن: الشيخ المفيد في كتاب المقنعة[١]، والشيخ الطوسي في شهادات المبسوط[٢]، وسلار[٣]، وابن حمزة[٤]. وظاهر كلام ابن الجنيد[٥]، وابن أبي عقيل[٦]، دال أيضاً على قبول شهادتهن في الرضاع، وكذلك الحال مع المحقق الحلي[٧]، والعلامة الحلي[٨]، والشهيد الأول في الدروس[٩]، واللمعة[١٠]، والشهيد الثاني في الروضة[١١]، والمسالك[١٢]، حيث اختاروا هذا القول، بل تخطّى السيد المرتضى في الناصريات[١٣]

(١) المقنعة: ٧٢٧.

(٢) المبسوط ٨: ١٧٢.

(٣) المراسم: ٢٣٣.

(٤) الوسيلة: ٢٢٢.

(٥) مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ٣٢٨.

(٦) حكاه عنه في مختلف الشيعة ٨: ٤٩١، مسألة: ٧٤.

(٧) شرائع الإسلام ٤: ١٢٦؛ والمختصر النافع: ٢٨٨.

(٨) مختلف الشيعة ٨: ٤٩١؛ مسألة: ٧٤؛ وقواعد الأحكام ٣: ٤٩٩؛ وتحرير الأحكام الشرعية ٤: ٢٦٨.

(٩) الدروس ٢: ١٣٨.

(١٠) اللمعة الدمشقية: ٨٦.

(١١) الروضة البهية ٣: ١٤٤.

(١٢) مسالك الأفهام ١٤: ٢٥٨.

(١٣) الناصريات (الجوامع الفقهية): ٢١٢، المسألة: ١٦٠.

ذلك ليدّعي الإجماع على هذا القول.

ب. أدلة نظرية الأخذ بشهادة النساء في الرضاع

١ ـ إن شهادة النساء في الرضاع مشمولة للعموم المستفاد من رواية عبد الكريم حيث يقول عليه السلام: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات»[(١)].

٢ ـ إن الشهادة على الرضاع مشمولة لنصوص خاصة[(٢)] دالة على جواز شهادة النساء في الأمور التي لا يستطيع الرجال النظر إليها، فحيث يحرم على الرجال النظر في الرضاع يلزم ـ غالباً ـ زوال حقّ المدعي إذا لم نقبل شهادة النساء، وهذا مخالف لروح باب القضاء وهدفه، وهو إحقاق الحق، وعليه فالرواية والدراية يستدعيان الأخذ بشهادة النساء في الرضاع.

٣ ـ مرسلة ابن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، في امرأة أرضعت غلاماً وجارية، قال: «يعلم ذلك غيرها»؟ قال: لا، قال: فقال: «لا تصدّق إن لم يكن غيرها»[(٣)].

وكيفية الاستدلال أنّه يستفاد من مفهوم الشرط في جملة: «لا تصدّق إن لم يكن غيرها» أنه إذا كان مع المرأة شخص آخر فإنّ شهادتها في هذه الحال تكون مقبولة، وكلمة «غير» أعم من الرجل والمرأة، بناءً عليه يستفاد من هذه الرواية أنه إذا كان هناك شاهدان من النساء في الرضاع فإنه تقبل شهادتها.

٤ ـ الإجماع، حيث ادعى السيد المرتضى في الناصريات[(٤)] الإجماع على قبول شهادة النساء في الرضاع.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٥، ٩، ٤٢.

(٢) المصدر نفسه، ح٥، ٩، ١٠، ٤٢، ٥٠.

(٣) المصدر نفسه ٢٠: ٤٠١، كتاب النكاح، أبواب ما يحرم بالرضاع، باب ١٢، ح٣.

(٤) الناصريات (الجوامع الفقهية): ٢١٢، مسألة: ١٦٠.

نظرية عدم قبول الشهادة في الرضاع، القائلون والأدلّة

أ. القائلون بنظرية عدم قبول شهادة النساء في الرضاع

والقائلون بهذه النظرية هم: الطوسي في كتاب الخلاف[١]، وفي كتاب الرضاع من المبسوط[٢]، وابن إدريس[٣]، ويحيى بن سعيد الحلي[٤]، وبعض الفقهاء ـ مثل ابن إدريس[٥]، والعلامة في التحرير[٦]، والشهيد في المسالك[٧] ـ نسبوا هذا القول إلى أكثر الفقهاء، رغم أن العلامة والشهيد الثاني من القائلين بقبول شهادة النساء في الرضاع، بل إن الشيخ الطوسي يدّعي في (الخلاف) صريحاً الإجماع على هذا القول، فيقول: «ولا تقبل في الرضاع أصلاً»[٨].

ب. أدلّة القائلين بعدم قبول شهادة النساء في الرضاع

١ ـ أصل عدم حجية الظنون، فشهادة الشهود من الظنون والحجج الظنية وهي تحتاج إلى حجة تثبت حجيتها، كما يقول الطوسي في الخلاف: «الأصل أن الإرضاع وإثبات ذلك يحتاج إلى دليل، وليس في الشرع ما يدلّ على أن بشهادتهنّ يثبت ذلك»[٩]. وعليه فأصالة عدم حجية الظنون في شهادة النساء في الرضاع هي الحاكمة، فتوجب عدم حجية شهادتهنّ فيه.

٢ ـ المرسلة التي ذكرها الشيخ الطوسي في المبسوط حيث قال: «فقد روى أصحابنا

(١) الخلاف ٦: ٢٥٨، مسألة: ٩.

(٢) المبسوط ٥: ٣١١.

(٣) السرائر ٢: ١٣٧.

(٤) الجامع للشرائع: ٥٤٢.

(٥) السرائر ٢: ١١٥.

(٦) تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٢٦٨.

(٧) مسالك الأفهام ١٤: ٢٥٩.

(٨) الخلاف ٦: ٢٥٨، كتاب الشهادات، مسألة: ٩.

(٩) المصدر نفسه.

أنه لا يقبل شهادتهنّ»[١].

٣ ـ الإجماع الذي ذكره الطوسي صريحاً في كتاب الخلاف[٢].

ج . نقد أدلّة عدم حجية شهادة النساء في الرضاع

١ ـ **إشكال الاستدلال الأول**: سوف نتعرّض قريباً وبتفصيل لموثقة السكوني والإشكالات الواردة عليها.

٢ ـ **إشكال الاستدلال الثاني**: يمكن التمسّك بالأصل عندما لا يكون هناك أدلّة على خلافه، وقد بحثنا فيما سبق هذه الأدلّة، وسوف نذكر في خاتمة البحث أيضاً أدلّة أخرى، وعليه فلا وجه للاستناد إلى الأصل، وكما يقال: الأصل دليل حيث لا دليل.

٣ ـ **إشكال الاستدلال الثالث**: إن عدم قبول قول المرضعة في هذه المرسلة إنما هو من باب أنها لوحدها أو لأن شهادتها تبرّعية أو لأنها مدّعية، وفي الصورة الأولى لا تقبل شهادتها لأنها في معرض التهمة والاتهام، وأما في الصورة الثانية فلأنه لابد أن يكون الشاهد مغايراً لطرفي الدعوى، والذي يؤيد احتمال كونها مدعية نهي الإمام الصادق بقوله: «لا تصدّق»، وبناءً عليه، فوجود الغير لا تأثير له في قبول شهادة المرأة المرضعة؛ ذلك أن شهادة الغير لا تخرج المرضعة عن الادّعاء والتبرع، وفي النتيجة فما قيل من أن ظاهر المفهوم هو تصديق المرأة المرضعة إذا كان معها غيرها، مجرّد ظهور تسامحي، ذلك أن المرضعة ـ سواء كانت مدّعية أم متبرعة ـ لا تقبل شهادتها ولا تصدّق، حتى لو كان معها غيرها، بل التصديق حينئذ يكون مربوطاً بغيرها، والمشهود به إنما يؤخذ به لأنه مما شهد به الآخر لا المرضعة؛ ولهذا قيل ـ من باب المسامحة ـ: إنه مع شهادة الغير تصدّق شهادة المرضعة، فالتصديق في هذا المفهوم نظير الوصف بحال المتعلّق، ومثل ما قيل: إنّ خبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعية حجة، فالحجة هنا ـ

---

(١) المبسوط ٨: ١٧٥.

(٢) الخلاف ٦: ٢٥٨، مسألة: ٩.

بحسب الحقيقة ـ من متفرعات القرينة القطعية وإنما تنسب للخبر من باب المسامحة.

وخلاصة القول: إن الرواية غير دالّة على تصديق المرضعة، ولا على الأخذ بشهادة المرأة الواحدة إذا انضم إليها غيرها، فما ذكره بعضهم من أن (الغير) لا فرق فيه بين الرجل والمرأة، فشهادته توجب تصديق شهادة المرأة المرضعة، ومن ثم فتكون شهادة المرأة في الرضاع مقبولة... كله غير تام.

٤ ـ إشكال الاستدلال الرابع: لا وجود للمرسلة التي نقلها الطوسي في أيّ من الكتب الروائية، حتى الشيخ نفسه الذي نقلها في مباحث الشهادات من كتاب المبسوط[1]، لم يعمل بها هناك، بل أفتى ـ على خلافها ـ بقبول شهادة النساء في الرضاع.

٥ ـ إشكال الاستدلال الخامس: لا يمكن الاستدلال بالإجماع في مثل هذه الموارد، وذلك:

أولاً: إن الكثير من الفقهاء قائلون بقبول شهادة النساء في الرضاع.

ثانياً: إنّ هذا الإجماع معارض بإجماع السيد المرتضى في كتاب الناصريات.

ثالثاً: إن الشيخ الطوسي الذي ادعى الإجماع في المبسوط والخلاف، خالفه هو نفسه في كتاب الشهادات من المبسوط، وحكم بقبول شهادة النساء في الرضاع، ومع الأخذ بعين الاعتبار أن كتاب المبسوط ألّف بعد كتاب الخلاف، وأن بحث الشهادة فيه جاء بعد بحث الرضاع، فإن الإجماع سيكون ركيكاً جداً هنا؛ ذلك أنّ مدّعي الإجماع نفسه قد خالفه صريحاً في آخر نظرياته؛ إذ النظرية النهائية للشيخ الطوسي كانت قبول الشهادة.

تحقيق واستنتاج

مع الالتفات لأدلّة القائلين بقبول شهادة النساء في الرضاع، والإشكالات الواردة على أدلة القائلين بعدم قبولها، ومع الأخذ بالقاعدة المستفادة من بناء العقلاء ـ والقائمة على عدم التمييز بين الرجل والمرأة في الشهادة وأن الملاك في باب الشهادات هو عدالة

---

(١) المبسوط ٨: ١٧٥.

الشاهد ورؤيته بعينيه لما يشهد عليه ـ وهو البناء المؤيّد بعموم رواية عبد الكريم، يمكن الخروج بالنتيجة التالية وهي: إن شهادة النساء في الرضاع مقبولة حتى لو لم ينضم إليهنّ الرجال، وليس في الأدلّة دليل يمكنه أن يخدش في هذا الارتكاز العقلائي في باب الرضاع.

المبحث السادس: شهادة المرأة في إثبات القتل

ونبحث هنا في قبول شهادة المرأة في إثبات القتل الذي يوجب القصاص.

الآراء والنظريات

يوجد في مسألة شهادة المرأة بالقتل الموجب للقصاص ثلاثة آراء، وتجدر الإشارة إلى أن القائلين بقبول شهادتهنّ في القتل الموجب للقصاص أو القائلين بالتفصيل، لا يقبلون الشهادة المنفردة، بل يشرطون القبول بانضمام الرجال إليهنّ.

النظرية الأولى: عدم قبول شهادة النساء في القتل مطلقاً، أي إن شهادتهنّ لا توجب القصاص ولا الدية، سواء انضمت إليها شهادة الرجال أم لم تنضم، وسواء كانت منفردة أم مأخوذة شهادةُ الرجال معها. وهذا القول هو مختار فقهاء مثل الشيخ الطوسي في الخلاف[1]، وابن إدريس[2]، والمحقق الحلي في كتاب القصاص من الشرائع[3]، والعلامة في التحرير[4]، وفي قصاص القواعد[5]، وكذا قصاص الإرشاد[6].

النظرية الثانية: قبول شهادة النساء في القتل مطلقاً، وإيجابها القصاص، وقد اختار هذا القول فقهاء مثل: المحقق الحلي في كتاب الشهادات من الشرائع[7]، والعلامة في

---

(١) الخلاف ٦: ٢٥٢، مسألة: ٤.

(٢) السرائر ٢: ١٣٨.

(٣) شرائع الإسلام ٤: ٢٠٣.

(٤) تحرير الأحكام الشرعية ٥: ٢٦٧.

(٥) قواعد الأحكام ٣: ٦١٣.

(٦) إرشاد الأذهان ٢: ٢١٥.

(٧) شرائع الإسلام ٤: ١٢٦.

كتاب القضاء (المقصد الخامس في الشهادات) في إرشاد الأذهان[١]، وكتاب القضاء (المقصد التاسع في الشهادات) في القواعد[٢]، وابن أبي عقيل[٣]، وابن زهرة[٤]، والمحقق الأردبيلي[٥].

النظرية الثالثة: القول بالتفصيل بين القصاص فلا يثبت بشهادة النساء في القتل، وبين غيره حيث تثبت الدية، وهذا القول هو مختار الكثير من الأصحاب[٦]، مثل الطوسي في النهاية[٧]، وابن الجنيد[٨]، وأبي الصلاح[٩]، وابن البراج[١٠]، وفخر المحققين[١١]، والعلامة في المختلف[١٢].

وأخيراً نشير إلى أمر يستحق الذكر ولا يخلو من فائدة، وهو أنه نُسب في الكتب الفقهية القولُ بقبول شهادة النساء في القصاص مطلقاً إلى الشيخ الطوسي في المبسوط، ويبدو أن العلامة الحلّي في المختلف[١٣] أوّل من ذكر هذه النسبة وتبعه بعض العلماء الذين جاؤوا بعده، مثل الشهيد الأول في غاية المراد[١٤]، والفاضل النراقي في

---

(١) إرشاد الأذهان ٢: ١٥٩.

(٢) قواعد الأحكام ٣: ٤٩٩.

(٣) حكاه عنه في المختلف ٨: ٤٨٣، المسألة: ٧٤.

(٤) غنية النزوع: ٤٣٩.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٧.

(٦) ورغم أن الحلي في الشرائع ٤: ٢٠٣، اعتبر هذا القول شاذاً، إلا أن الشهيد الأول في غاية المراد ٤: ١٣١، قال: إنه قولُ كثير من الفقهاء.

(٧) النهاية: ٣٣٣.

(٨) مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ٣٢٧.

(٩) الكافي في الفقه: ٤٣٦.

(١٠) المهذب ٢: ٥٥٨.

(١١) الإيضاح ٤: ٤٣٤.

(١٢) مختلف الشيعة ٨: ٤٣٤، مسألة ٧٤.

(١٣) المصدر نفسه: ٤٨٣، مسألة ٧٤.

(١٤) غاية المراد ٤: ١٢٩.

المستند[1]، وكل من سعى لاستخراج مصدر هذا الأمر أرجع إلى كتاب المبسوط (٨: ١٧٢) مع أن الشيخ في هذا المصدر بعينه يصرّح بعدم قبول شهادة النساء في القتل الموجب للقصاص، وهذا نصّ عبارته: «أحدها لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين، وهو ما لم يكن مالاً ولا المقصود منه المال ويطلع عليه الرجال... والجناية الموجبة للقود... وقال بعضهم: يثبت جميع ذلك بشاهد وامرأتين، وهو الأقوى إلا القصاص».

وشبيه هذه العبارة جاء في المبسوط (٧: ٢٤٨) في فصل «في ذكر الشهادة على الجنايات» حيث يصرّح هناك بعدم قبول شهادتهنّ في القتل الموجب للقصاص، ولا نعرف كيف وقع هذا الاشتباه في كتب الفقهاء؟! إلا إذا قلنا: لعلّ نظرية القبول المطلق موجودة في سطور هذا الكتاب إلا أننا لم نر شيئاً من هذا.

الأدلة، نقد وتعليق

أ. أدلة نظرية عدم حجية شهادة النساء في إثبات القتل

يستند القائلون بعدم حجية شهادة النساء في القتل الموجب للقصاص إلى دليلين:

الأول: القاعدة المشار إليها في كلمات الفقهاء والمستند إليها في موارد عديدة، وهي قاعدة عدم قبول شهادة النساء في غير الأمور المالية أو المقصود منها المال، مع إمكان اطلاع الرجال عليها، وقد جاء هذا الاستدلال في كلام الشيخ الطوسي في الخلاف[2]، والمبسوط[3].

الثاني: الروايات التي ذكرها بتمامها الحر العاملي[4] في باب مستقل، وهي عبارة عن:

١ ـ خبر أبي بصير: قال: سألته عن شهادة النساء؟ فقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان

(١) مستند الشيعة ١٨: ٢٨٢.

(٢) الخلاف ٣: ٢٥٢، مسألة: ٤.

(٣) المبسوط ٨: ١٧٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤.

معهنّ رجل، ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم...»[١].

٢ ـ خبر إبراهيم الحارقي عن الصادق عليه السلام: «..وتجوز شهادتهنّ في النكاح، ولا تجوز في الطلاق ولا في الدم»[٢].

٣ ـ خبر محمد بن الفضيل في حديث طويل عن الرضا عليه السلام: «.. ولا تجوز شهادتهنّ في الطلاق، ولا في الدم»[٣].

٤ ـ خبر زرارة عن الصادق عليه السلام:..قلت: تجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «لا»[٤].

٥ ـ خبر ربعي عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا تجوز شهادة النساء في القتل»[٥].

٦ ـ خبر ابن مسلم، قال: «..ولا تجوز شهادة النساء في القتل»[٦].

٧ ـ خبر غياث بن إبراهيم ـ مع تغيير طفيف ـ عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»[٧].

٨ ـ خبر موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود»[٨].

وتؤيد هذه المجموعة من الروايات بروايتين أخريين هما:

أ ـ دلالة الحصر في موثقة السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق... إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥١، ح٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٥.

(٣) المصدر نفسه، ح٧.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١١.

(٥) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح٢٧.

(٦) المصدر نفسه، ح٢٨.

(٧) المصدر نفسه، ح٢٩.

(٨) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٠.

إليه»[١]؛ فهذه الرواية دالّة ـ بمفهوم الحصر الذي فيها ـ على عدم قبول شهادة النساء فيما يستطيع الرجال النظر إليه، والقتل من هذه الأشياء.

ب ـ الروايات الدالّة على عدم قبول شهادة النساء في الحدود، فهي تؤيد القائلين بعدم قبول شهادتهنّ في القتل، ذلك أنه يطلق الحدّ على القتل أيضاً، وقد أطلق، والشاهد على ذلك رواية جميل بن دراج ومحمد بن حمران:.. تجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده...»[٢].

ب. ادلّة نظرية حجية شهادة النساء في القصاص

ويستند أنصار نظرية حجية شهادتهنّ هنا إلى عدة روايات هي:

١ ـ صحيحتا جميل بن دراج ومحمد بن حمران فيما سألاه للإمام الصادقعليه‌السلام: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده، إنّ عليّاًعليه‌السلام كان يقول: لا يبطل دم امرء مسلم»[٣].

٢ ـ خبر أبي الصباح الكناني عن الصادقعليه‌السلام أنه قال: «قال عليعليه‌السلام: شهادة النساء تجوز في النكاح، ولا تجوز في الطلاق، وقال: إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان جاز في الرجم، وإذا كان رجلان وأربع نسوة لم يجز، وقال: تجوز شهادة النساء في الدم مع الرجال»[٤].

٣ ـ مضمرة زيد الشحام: سألته عن شهادة النساء؟ قال: فقال: «لا تجوز شهادة النساء في الرجم إلاّ مع ثلاثة رجال وامرأتين، فإن كان رجلان وأربع نسوة فلا تجوز في الرجم»، قال: فقلت: أفتجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «نعم»[٥].

---

(١) المصدر نفسه: ٣٦٣، ح٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٠، ح١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح٢٥.

(٥) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٢.

ج ـ أدلة نظرية التفصيل في الشهادة بين الدية والقصاص

سعى بعضهم ـ لحلّ التعارض الموجود بين الروايات ـ إلى التصرّف في المراد في كل من الطائفتين، وقالوا: إن الروايات الدالّة على نفوذ شهادة النساء في القتل تُحمل على إثبات الدية ولا يثبت القصاص بها، أما الروايات الدالّة على عدم نفوذ شهادة النساء فتُحمل على القصاص، وتكون النتيجة عدم ثبوت القصاص في شهادة النساء بالقتل وثبوت الدية بها. وقد اعتبر أنصار هذا الجمع رواية غياث[١]، وخبر موسى بن إسماعيل[٢] شاهدين عليه؛ ذلك أنه في هاتين الروايتين صرّح بعدم نفوذ شهادتهنّ في القود، وهو يعني القصاص، فعن عليعليه السلام قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود»[٣]، كما ورد القود في خبر موسى بن إسماعيل.

وهذا الحمل يشبه الفتوى الواردة في حدّ الزنا والتي قال بها بعضهم، حيث ذهبوا إلى أنه لو شهد رجلان وأربعة نسوة على زنا المحصن فلا يجري الرجم، إلا أن حدّ الزاني أو الزانية يقام حينئذ.

ومن بين من تبنّى هذا الجمع: الشيخ الطوسي في كتاب النهاية[٤]، لكنّ الحلّي صاحب الشرائع[٥] اعتبر هذا الجمع والقول بالتفصيل نادراً شاذاً، فيما نسبه الشهيد الثاني في مسالك الأفهام[٦] إلى جمع كثير من الأصحاب، أما صاحب الجواهر فاعتبر هذا التفصيل مخالفاً للقواعد، فقال: «وإن كنا لم نتحققه مع شدّة مخالفته للقواعد»[٧]، لكنه رأى أن هذا الجمع بين الروايات أولى وأفضل من القول باختصاص الروايات

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٣٣٣.

(٥) شرائع الإسلام ٤: ٢٠٣.

(٦) مسالك الأفهام ١٤: ٢٥٥.

(٧) جواهر الكلام ٤١: ١٦٤.

التي تقبل بشهادتهنّ في القتل، بأنواع القتل الذي فيه الدية فيما تفسّر الروايات الرافضة لشهادتهنّ بالقتل الموجب للقصاص[١].

والذي يبدو أن السبب في مخالفة هذا الجمع للقواعد هو أنه إذا كانت شهادة النساء حجةً يثبت بها القتل العمدي، فلا فرق حينئذ بين القصاص والدية، بل يترتب الأثران معاً، ذلك أن ترتب بعض الأحكام فقط على موضوع ثبت بالحجّة مخالفٌ للقواعد والضوابط والفهم العرفي، حتى لو كان هذا التبعيض في الحجية لا مانع فيه ثبوتاً وعقلاً من طرف الشارع والمقنّن، فبإمكان الشارع بإعمال التعبّد أن يعتبر دليلاً ما حجةً في بعض الآثار دون بعضها الآخر، إلا أن هذا الإعمال للتعبد يحسب في نظر العرف والعقلاء غير صحيح بل شاذ، وكما قلنا مراراً فإن الشارع إذا أراد إعمال التعبد فهو بحاجة إلى نصوص كثيرة وأدلّة محكمة صريحة في إفادة أن قصد الشارع إعمال هذا التعبد، الأمر المفقود في مسألتنا هنا.

جمعٌ آخر بين الروايات، التفصيل بين الانفراد والانضمام

ذكر جماعة آخرون جمعاً آخر بين الروايات وقالوا: إن الروايات التي تفيد عدم نفوذ شهادة النساء بجملة «لا تجوز» خاصة بصورة الانفراد دون انضمام شهادة الرجال إليهنّ، أما الروايات المجوّزة فتختص بحال الانضمام، وهذا معناه أنه لا تجوز شهادة النساء منفردة وتجوز مجتمعة.

وعدم صحة هذا الجمع واضح بعد ملاحظة الروايات؛ ذلك أن نتيجته تخالف صراحة بعض الروايات، وعلى حدّ تعبير صاحب الجواهر[٢]: مخالفة لظاهر بعض أو أكثر الروايات؛ ففي بعض الروايات جاء التصريح في كلام السائل بأن شهادة النساء في القتل منضمّة إلى الرجال، وذلك مثل خبر زرارة: سألت أبا جعفر عليه السلام.. قلت: تجوز

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٥.

شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «لا»[١]. وكذلك الحال في رواية محمد بن فضيل[٢] وخبر إبراهيم الحارثي[٣]، حيث تتحدّثان عن حد الرجم والزنا فتريان عدم حجية شهادة ثلاثة رجال مع امرأتين، كما تم في الرواية نفسها نفي شهادة النساء في القتل، وهو ما يدلّ على أن شهادتهنّ فيه غير نافذة حتى مع انضمام الرجال؛ ذلك أن وحدة السياق قرينة على أن القدر المتيقن من جملة: «لا تجوز» هو عدم الجواز حتى لو انضمت شهادتهنّ إلى شهادة الرجال.

التعارض بين الروايات، الحلول والمقترحات

مع الأخذ بعين الاعتبار عدم إمكان الجمع الدلالي والعرفي بين هاتين المجموعتين من الروايات، واستقرار التعارض وبقائه، قدّم الفقهاء ـ لحلّ مشكلة التعارض هنا ـ قولين مختلفين هما:

١ ـ القول بالتخيير بين المتعارضين، وانقسم أنصار هذا القول إلى فريقين: أ ـ ترجيح روايات عدم الحجية. ب ـ ترجيح روايات الحجية.

٢ ـ القول بالتساقط التام والرجوع إلى الأصول.

أ . نظرية التخيير

١ . ترجيح روايات عدم الحجية

رجّح بعضهم روايات عدم قبول شهادة النساء، واعتبروا أن من المرجحات كثرة السند، فروايات عدم الحجية ثماني، فيما روايات الحجية أربع أو ثلاث (إذا حسبنا صحيحة جميل وحمران واحدةً)، وعليه فالترجيح لصالح الأكثرية السندية، أي لروايات عدم الحجية.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٤، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح١١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٧.

(٣) المصدر نفسه، ح٥.

٢ . ترجيح روايات الحجية

وفي مقابل الفريق الأول، ذهب جماعة إلى ترجيح روايات قبول شهادة النساء انطلاقاً من أمور ثلاثة:

١ ـ إن علة الحكم بقبول شهادتهنّ جاءت في صحيحة جميل وحمران، وهي: «لا يبطل دم امرء مسلم»، وبيان العلّة يعدّ بنفسه مرجّحاً على الروايات التي لا ذكر فيها للعلّة.

٢ ـ إن روايات الحجية مؤيدة بروايتين تقبلان ـ إلى حدّ ما ـ شهادة النساء في القتل، وهما:

أ ـ خبر عبد الله بن الحكم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة شهدت على رجل أنه دفع صبياً في بئر فمات، قال: «على الرجل ربع دية الصبي بشهادة المرأة»[1].

ب ـ رواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في غلام شهدت عليه امرأة أنه دفع غلاماً في بئر فقتله، فأجاز شهادة المرأة بحساب شهادة المرأة»[2].

وكيفية تأييد هاتين الروايتين هي أن الإمام حكم بربع الدية بشهادة امرأة واحدة، وهذا دليل على أنّ شهادة النساء في القتل مقبولة.

٣ ـ إن صحيحتي جميل ومحمد بن حمران موافقتان لبناء العقلاء وللارتكازات العقلائية.

ب . نظرية التساقط

ذهب بعضهم إلى التساقط عند التعارض، وعدم ترجيح أيٍّ من الروايات على الأخرى، وإنما نستفيد حكم هذه المسألة من عموم الحصر في موثقة السكوني، إذ جاء

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٣.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح٢٦، ولا يوجد أثر لجملة: «بحساب شهادة المرأة» في هذه الرواية بحسب نقل الصدوق.

فيها أنه قال عليه السلام: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»[١].

فكلمة «إلا» من أدوات الحصر، ومعناها أن شهادة النساء مرفوضة في تمام الموارد إلا في حالتين وموردين، وأحد مصاديق هذا العموم وهو: عدم جواز شهادة النساء في تمام الموارد، هو شهادتهنّ في القتل، وهنا لا علاقة لنا بالمستثنى منه وهو «في طلاق ولا نكاح ولا في حدود»، وعليه لا يرد إشكال التعارض بين المستثنى منه وما دل من الروايات على قبول شهادة النساء في بعض الحدود، وإنما نعتمد على مفهوم الحصر ونستدلّ بالاستثناء، وهو يدل على حصر الجواز بهذين الموردين.

الإشكالات الواردة على نظرية التساقط

١ ـ إن القاعدة في الخبرين المتعارضين المتكافئين اللذين لا مزية لأحدهما على الآخر هي التخيير، لا التساقط، فالتساقط وإن كان قاعدةً عقلائية وعقلية في المتعارضين، إلا أن التعارض بين خبرين متكافئين قامت الشهرة والسيرة الفقهية على التخيير فيهما[٢]، كما أشار إلى ذلك الشيخ الكليني في مقدمة الكافي: «فاعلم يا أخي أرشدك الله، أنه لا يسع أحداً تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برأيه، إلا على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام:.. ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقلّه ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام، وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: «بأيما أخذتم من باب التسليم وسعكم»[٣].

٢ ـ إن الحصر هنا لا يفيد العموم من رأس حتى يقال: إنه يرجع بعد التساقط إلى العام الفوقاني، وهو الحصر؛ ذلك أن الحصر في الاستثناء ـ خصوصاً في الاستثناء

(١) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح٤٢.

(٢) الأنصاري، فرائد الأصول ج٢؛ المشهور ـ وهو الذي عليه جمهور المجتهدين ـ الأول (التخيير)؛ للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالة عليه.

(٣) أصول الكافي ١: ٨، خطبة الكتاب.

المنقطع ـ إنما يعني أن الاستثناء دليل على العموم في المستثنى منه أي أنه لم يخرج أي فرد من أفراد المستثنى منه ولم يُستثن، بل كل الأفراد محكومون بحكم المستثنى منه، إلا مورد الاستثناء، وهذا يدلّ في الاستثناء المنقطع بدلالة أقوى وظهور أوضح، ذلك أنّ المستثني يريد أن يقول: إنه لم يخرج أيّ فرد من أفراد عموم المستثنى منه بأي وجه من الوجوه، إلى حد أنه لو تقرّر وجود استثناء فإنه لابد أن يكون استثناءً لغير أفراد المستثنى منه.

وبناءً عليه، فلا يدل الاستثناء في رواية السكوني على أزيد من عمومية المستثنى منه (وهو الحدود، والنكاح، والطلاق)، فلا يشمل الموارد الخارجة عن الموارد المذكورة في المستثنى منه، وهذا معناه أن حكم المستثنى منه ـ وهو عدم جواز شهادة النساء ـ لا يشمل غير موارد المستثنى منه، ومن جملة ذلك القتل.

إضافةً إلى ذلك، يعارض التعميم في الحدود ـ وهي جزء من المستثنى منه وحكمها عدم قبول شهادة النساء فيها ـ خبر جميل[1] الذي يدل على أنّ شهادة النساء في القتل ـ وقد جعل فيه جزءاً من الحدود ـ مقبولة، حيث قال: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده..»، وعليه فلا يمكن الأخذ بعموم خبر السكوني والاستدلال به.

تحقيق واستنتاج

مع الأخذ بعين الاعتبار أن القاعدة في الخبرين المتعارضين المتساويين من تمام الجهات، عملاً بسيرة الأصحاب وفتوى المشهور، هي التخيير، نعمل في الأخبار المتعارضة في باب شهادة النساء في القتل، بما دلّ على قبول شهادتهنّ، وحيث إنه لا مفرّ من ترجيح إحدى الطائفتين على الأخرى، فإننا نرجّح روايات الطائفة الثانية، والتي تدل على قبول شهادة النساء في القتل الموجب للقصاص؛ وذلك لوجوه نجده معها غير

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح١.

خال من القوّة، وهذه الوجوه هي:

وجوه ترجيح أخبار حجية شهادة المرأة في القتل

١ ـ توجد في روايات الطائفة الثانية صحيحة جميل بن دراج ورواية محمد بن حمران، والأخيرة مثل الرواية الصحيحة لها اعتبار وقيمة؛ ذلك أن محمد بن حمران إما محمد بن حمران النهدي وهو شخص موثوق مطمئن له، أو هو محمد بن حمران بن أعين الذي اعتبره صاحب جامع الرواة[١] متحداً مع سابقه، وحتى لو لم يكونا شخصاً واحداً، بل اعتبرنا محمد بن حمران هنا هو محمد بن حمران بن أعين الشعباني الذي لم يرد فيه توثيق، إلا أن وجود مدائح له من نوع أنه من المشايخ ونقل أصحاب الإجماع لرواياته... كلّه دال على وثاقته وحجية رواياته. وعلى هذا الأساس تكون رواياته حسنةً[٢]، حتى لو جرى التعبير عادةً عن رواياته بالصحيحة[٣].

أما في روايات الطائفة الأولى، فيمكن القول بوجود روايتين صحيحتين؛ ذلك أن احتمال أن «ربعي» قام بتقطيع خبر ابن مسلم على أساس اعتماده عليه، وحذف الواسطة ـ وهي محمد بن مسلم ـ ثم فصل جملة: «لا تجوز شهادة النساء في القتل»[٤] ليضعها منفصلةً في مكان آخر وبعنوان رواية مستقلة[٥].. هذا الاحتمال قوي وقابل للاهتمام به؛ ذلك أنه من البعيد أن يسمع ربعي الرواية مرةً عن الإمام الصادق وينقلها عنه، ثم يرويها مرةً أخرى عن محمد بن مسلم ويسمعها منه، مع أن جمل الروايتين واحدة تقريباً، والمنقول عنه فيهما واحد، وهو الإمام الصادق.

٢ ـ إن روايات الطائفة الأولى (عدم الحجية) موافقة لأهل السنّة؛ فيما روايات

---

(١) جامع الرواة ٢: ١٠٥.

(٢) تنقيح المقال ٣: ١١، الرقم: ١٠٦٣١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٧.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٨، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٢٧.

(٥) المصدر نفسه، ح٢٨.

الحجية مخالفة لهم، ومن المرجحات المسلّمة في باب التعارض بين الروايات الأخذُ بما خالف القوم، وهذا الوجه عمدة وجوه تقدم روايات الحجية على روايات عدم الحجية.

المبحث السابع: القاعدة الكلية في عدم قبول شهادة النساء

ثمة أقسام من حقوق الله وحقوق الناس ذكرت في الفقه لا تقبل فيها إطلاقاً شهادة النساء، ويؤخذ فيها فقط بشهادة رجلين، وبعض هذه الموضوعات هو: الرجوع في الطلاق، العدّة، الوكالة، الوصية، الجناية الموجبة للقصاص، العتق، الولاء، التدبير، الجرح والتعديل، العفو في القصاص، الإسلام، النسب، الهلال[١]، وموضوعات مثل: حدّ السرقة، وشرب الخمر، والارتداد، والقذف[٢].

ولابد من الالتفات إلى أن الفقهاء في موارد حقوق الناس طرحوا قاعدةً عامة على الصيغة التالية: «كل ما ليس بمال ولم يقصد منه المال، لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين عدلين». وقد اعتبروا أن شهادة النساء في تمام هذه المصاديق غير مقبولة،فيما أضاف فقهاء آخرون ـ مثل صاحب كشف اللثام ـ قيداً آخر على هذه القاعدة حيث قالوا: «ما لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين عدلين وهو ما يطلع عليه الرجال غالباً، وما لا يكون مالاً، ولا المقصود منه المال»[٣].

الآراء والنظريات في القاعدة العامة

استند الفقهاء بأجمعهم تقريباً لعدم قبول شهادة النساء في حقوق الناس إلى هذه القاعدة، إلى حدّ أن الشهيد الأول في الدروس[٤] نسبها إلى إجماع الأصحاب، إلا أنّ

(١) النراقي، مستند الشيعة ١٧: ٢٩١.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٥٨.

(٣) الفاضل الهندي، كشف اللثام ١٠: ٣٢٦.

(٤) الدروس الشرعية ٢: ١٣٧.

المحقق الأردبيلي[١]، والنراقي[٢] لم يقبلا هذا الإجماع، حتى أن الأوّل منهما ذهب إلى عدم وجود دليل على مثل هذه القاعدة أساساً، معتبراً أنه لا يوجد دليل على عدم قبول شهادة النساء في بعض هذه الأمور، مثل الوكالة، والنسب، والوصية، بل تقبل شهادتهنّ في هذه الموارد[٣].

ويقول صاحب الجواهر بعد نقل كلام الدروس وكشف اللثام: «ولكن لم أقف في النصوص على ما يفيده، بل فيها ما ينافيه»[٤]؛ إذ قبلت شهادة النساء منضمات إلى الرجال في بعض الموارد التي هي من تطبيقات هذه القاعدة.

وحتى أهل السنّة لم يذكروا دليلاً على هذه القاعدة، بل اعتبروا الحكم شبيهاً بالحدود والقصاص اللذين لا تقبل فيهما شهادة المرأة، قال في المغني والشرح الكبير: «لنا أنه ليس بمال ولا المقصود منه المال، ويطلع عليه الرجال، فلم يكن للنساء في شهادته مدخل، كالحدود والقصاص»[٥].

ادلة القائلين بالقاعدة، دراسة نقدية

أ ـ أدلّة القاعدة

نستنتج من التأمل في كلمات الفقهاء أنهم وإن اعتبروا هذه القاعدة ضابطةً كلية في عدم قبول شهادة النساء، إلا أنهم أشكلوا عليها سواء على مستوى الصغرى أم على مستوى الكبرى، إذ هناك الكثير من الموارد التي ذكروها بوصفها مصداقاً لهذه القاعدة، إما قاموا بإرجاعها إلى دعوى مالية أو أنه قامت عليها بالخصوص روايات دالّة على قبول شهادة النساء مع الرجال فيها، ولم يقرّ أيّ من الذين نقلوا هذه القاعدة

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٣.

(٢) مستند الشيعة ١٧: ٢٩١.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٣، ٤٢٤.

(٤) جواهر الكلام ٤١: ١٥٩.

(٥) المغني والشرح الكبير ١٢: ٨.

بوجود مستند لها من كتاب أو سنّة، بل إنّ بعضهم مثل صاحب الجواهر ـ كما تقدم ـ صرّحوا بوجود ما يخالفها في النصوص[١]، أما صاحب المستند الذي أقرّ بعدم وجود نص في مورد هذه القاعدة فقد حاول ذكر دليل آخر لها، سنشير إليه في بيان الأدلّة.

١ ـ **رواية السكوني**: عن جعفر، عن أبيه، عن عليعليه السلام، أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»[٢].

وقد ذكر صاحب مستند الشيعة بياناً مفصّلاً للاستدلال بهذه الرواية، على أساس أن الحصر فيها ـ وهو أحد معاني «إلا» ـ يدل على أن خلاف حكم المستثنى منه منحصر في المستثنى، وأنه من أفراد المستثنى منه، ذلك أنّ الاستثناء من الإيجاب سلب، ومن السلب إيجاب، وعليه يغدو معنى الرواية على الشكل التالي: إن شهادة النساء في الطلاق والنكاح والحدود غير نافذة إلا ـ فقط وفقط ـ في الديون، وما لا يتمكّن الرجال من النظر إليه.

ويواصل النراقي بيانه بأنه يمكننا من الحصر الموجود في الرواية الخروج بقاعدة عامة، فيكون هذا الحصر دليلاً على عدم حجية شهادة النساء وكذلك دليلاً على تأسيس القاعدة، على أساس أن كل موضوع لا يصدق عليه عرفاً ولغةً أنه من الدَّين فشهادة النساء لا تكون نافذةً فيه. «بل يمكن إثبات أصل القاعدة به أيضاً؛ لعدم كون كلّ ما كان مصداقاً لها ديناً لغةً ولا عرفاً، فعدم القبول فيما يندرج تحتها هو الصحيح»[٣].

٢ ـ **الإجماع**: والذي يظهر أن ادعاء الإجماع هنا جاء فقط من الشهيد في الدروس[٤].

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٥٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٤٢.

(٣) مستند الشيعة ١٨: ٢٩٢.

(٤) الدروس ٢: ١٣٧.

ب . نقد أدلّة القاعدة

كما تقدم، فالدليل على القاعدة هو الحصر المستفاد من رواية السكوني، والذي اعتمد عليه النراقي في المستند، وهو استدلال يمكن مناقشته من جهتي: السند والدلالة معاً.

١ . وقفة مع خبر السكوني

١ . ١ . دراسة في سند الرواية

يوجد في سند هذه الرواية بنان بن محمد بن عيسى الأشعري القمي غير الموثق، مع أنهم قالوا في حقه: «إنه شيخ الإجازة»[١]، أو تحدّثوا عن كثرة رواياته، كما أن مجموعة من الرواة قد رووا عنه، وهذه جميعها ليست من أدلّة الوثاقة، والعجيب أن بعضهم ذكر في اعتبار الرجل أن بنان هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري الذي خرج حافي القدمين ليستقبل البرقي الذي كان بنفسه أخرجه من المدينة. ومن الواضح أن مثل هذه الأمور لا توجب التوثيق.

١ . ٢ . دراسة في متن الرواية ودلالتها

ذكر صاحب المستند أن الحصر الموجود في الرواية يفيد أن الحكم المخالف المستثنى منه منحصر في المستثنى، لا غير إطلاقاً، وفي جوابه نقول:

أولا: إذا أريد أن يدلّ الحصر على هذا المطلب ويكون مؤكداً في الحصر، فلا بد أن يكون المستثنى منه عاماً ويكون الاستثناء منقطعاً، أما هنا فالاستثناء وإن كان منقطعاً إلا أن المستثنى منه ليس بعام؛ إذ لم تذكر فيه سوى بعض الموضوعات مثل النكاح والطلاق والحدود، وظاهر بيان المثال في الموضوعية لا العمومية.

ثانياً: يعارض الحكم بعدم الجواز في المستثنى منه هنا روايات أخرى حكمت بجواز شهادة النساء في موارد مذكورة ضمن المستثنى منه، تماماً كما بيّنا في مبحثي: القتل الموجب للقصاص وكذا الطلاق ـ وهما مما يشملها المستثنى منه ـ حيث ذكرنا كيفية

---

(١) المامقاني، تنقيح المقال ٣: ١١، الرقم: ١٠٦٣١.

حصول التعارض، والأمر الجدير ذكره هنا أن الشيخ الطوسي في التهذيب[١] والاستبصار[٢]، حمل هذه الرواية على التقية، فيما جعل خبر داوود بن الحصين[٣] شاهداً على هذه التقية، وعليه فرواية السكوني ليست حجةً حتى نستند إلى مفهومها للخروج بما نحن فيه.

٢. دراسة الإجماع

ناقش المحقق الأردبيلي[٤] في الإجماع المدّعى في الدروس[٥]، كما قَبِلَ النراقي بعدم انعقاد الإجماع هنا[٦]، أما الشيخ الطوسي في الخلاف والذي يتسم منهجه فيه بادّعاء الإجماع في أكثر المباحث، انطلاقاً من كون هذا الكتاب ألّف في الفقه المقارن، وبهذا المقدار يطرح الإجماع في المذهب أو أن يقال: إن الإجماعات التي فيه إجماعات جدلية... إن الطوسي في الخلاف هنا لم يدّع الإجماع، بل اكتفى بالقول: «دليلنا أن ما اعتبرناه مجمع على ثبوت هذه الأحكام به، وما ادّعوه ليس عليه دليل»[٧].

استنتاج وتحليل

مع الأخذ بعين الاعتبار ما أقرّ به الأصحاب من عدم وجود نصّ على هذه القاعدة، وانطلاقاً من عدم تمامية أدلّتها، وأن أبرز دليل كان كلام الشيخ الطوسي في الخلاف حيث ذكر حجية شهادة الرجال نظراً لكونها القدر المتيقن من أدلة الشهادة، على أساس أنه لا خلاف في قبول شهادة النساء في الدعاوى، أما في غيرها فمحلّ خلاف، ومع

---

(١) التهذيب ٦: ٢٨١.

(٢) الاستبصار ٣: ٢٥.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٣.

(٥) الدروس الشرعية ٢: ١٣٧.

(٦) مستند الشيعة ١٨: ٢٩١.

(٧) الخلاف ٦: ٢٥٣، كتاب الشهادات، مسألة: ٤.

الأخذ بعين الاعتبار أصالة عدم الحجية، فيكون الأصل عدم حجية شهادة النساء في موارد الشك، وعليه فقبول شهادة النساء منفردات أو مع الرجال في مثل هذه الموارد حيث لا نصّ يدل على الخلاف، لا يخلو من قوّة لوجهين:

١ ـ بناء العقلاء على العمل بشهادة الشهود، وعدم وجود فرق بين الرجل والمرأة في أمور ليس الجنس مناطاً للحجية فيها.

٢ ـ إلغاء الخصوصية العرفية عن الرجال في أدلّة الشهادات، إذ من المعلوم أن الذكورية لا مدخلية لها في الشهادة وإثبات الواقع والحق، وأنّ ما هو المناط في قبول الشهادة وحجيتها هو العدالة والوثاقة، وهما شرط في الرجل والمرأة معاً.

إشكال على بناء العقلاء في شهادة المرأة، ردّ وتفنيد

قد يشكل على الاستدلال ببناء العقلاء هنا، من حيث إن الارتكازات العقلائية إنما تكون حجةً عندما لا يرد ردعٌ من الشارع عنها بحيث يحرز عدم الردع، وفيما نحن فيه يمكن أن يكون الشارع قد ردع هنا، غايته لم يصلنا هذا الردع، وعليه فمع الشك في الرادعية أو مع عدم إحرازها لا يمكننا التمسّك ببناء العقلاء.

ويمكن القول في جواب هذا الإشكال: إن عدم الردع في أمثال هذه الموارد محرز، إذ هي من الارتكازات العقلائية المسلّمة والواضحة، فالشارع أو المقنّن لو أراد الردع عن مثل هذا النوع من البناءات العقلائية لزمه الردع عبر جملة نصوص كثيرة وواضحة، ولا نصوص في المقام.

وبيان ذلك أن كيفية الردع لا بد أن تكون ـ من حيث الوضوح والجلاء والاستحكام ـ متناسبةً مع بناء العقلاء، مثل ردع الشارع عن القياس، وإلا حصل الاطمئنان العقلائي بعدم الردع، ذلك أن العقلاء لا يعتنون بمحض احتمال صدور الردع وعدم وصوله إلينا، وقد بيّنا أنه لا دليل على أصل هذه القاعدة، وعليه يغدو بناء العقلاء في هذه الموارد حجةً ودليلاً على قبول شهادة النساء، إلا في الموضوعات التي قام الدليل بالخصوص على عدم قبول شهادة النساء فيها.

الفصل الثاني: تساوي شهادة الرجل والمرأة من حيث العدد، دراسة وتحليل

من جملة المباحث الهامة التي تطرح في باب الشهادات، وتمثل هدفاً رئيساً لدراستنا هنا، هو العدد الذي نحتاجه في شهادة النساء، بمعنى أنه عندما يثبت في مورد ما حجيّة شهادة المرأة، سواء أكانت منفردةً غير منضمة إلى الرجال، مثل شهادة المرأة في عيوب النساء أو البكارة أو الاستهلال، أم كانت منضمةً إلى الرجال أم إلى اليمين من طرف المدعي..، في هذه الحالات هل تكفي شهادة المرأة الواحدة لتكون مثل شهادة الرجل الواحد أم أن شهادة الرجل تساوي دائماً شهادة امرأتين؟ وعليه ففي كل مورد كانت شهادة المرأة فيه حجةً لا بد من اعتبار شهادة المرأتين بمثابة شهادة الرجل الواحد.

الآراء والنظريات

وتوجد هنا نظريتان أساسيتان، هما:

النظرية الأولى: وهي نظرية التساوي في العدد بين الرجال والنساء في ما لا يمكن للرجال النظر إليه، كالبكارة، وعيوب النساء، والحيض، والنفاس، والولادة، والاستهلال والرضاع، وهذه هي نظرية الشيخ المفيد[1]، والديلمي[2]، بل يريان أيضاً أنه لو لم يتوفر الشاهدان من النساء يكتفى بشهادة المرأة الواحدة التي يوثق بها، وتثبت بشهادتها الدعوى.

يقول المفيد: «وتقبل شهادة امرأتين مسلمتين مستورتين في ما لا يراه الرجال، كالعذرة، وعيوب النساء، والنفاس، والحيض، والولادة، والاستهلال، والرضاع، وإذا لم يوجد على ذلك إلاّ شهادة امرأة واحدة مأمونة قبلت شهادتها فيه». ويقول الديلمي: «وأما ما تؤخذ فيه شهادة النساء فكل ما لا يراه الرجال، كالعذرة، وعيوب النساء،

(١) المقنعة: ٧٢٧.

(٢) المراسم: ٢٣٣.

والنفاس، والحيض، والاستحاضة، والولادة، والاستهلال، والرضاع، وتقبل فيه شهادة امرأة واحدة، إذا كانت مأمونة».

النظرية الثانية: وهي النظرية والفتوى المشهورة بين الفقهاء، وهي تقول بعدم التساوي، إذ يذهب الفقهاء إلى أن شهادة امرأتين تساوي في القيمة شهادة رجل واحد، ولا قيمة لها لوحدها، وهذا ما ادّعى صاحب الجواهر القطع به، حيث قال: «كل موضع يقبل فيه شهادة النساء لا يثبت بأقلّ من أربع، كما هو المشهور؛ للأصل، بل يمكن دعوى القطع به من الكتاب والسنّة من أن المرأتين يقومان مقام الرجل في الشهادة»[1].

أدلة إثبات التساوي العددي في الشهادة بين الرجل والمرأة

١. إلغاء الخصوصية العرفية وتنقيح المناط

عندما نرجع في مسألة الشهادات ـ وهي من الموضوعات العرفية والأحكام الإمضائية ـ إلى العرف فإننا نجده يعتبر ملاك قبول الشهادة كامناً في العدالة، وعليه فعندما يعلن كفاية شهادة الرجلين العدلين فإنّ العرف يرى أن تمام الملاك هو الوثاقة والعدالة ومشاهدة مورد الشهادة، ولا يرى العرف أيّ فرق بين الرجل والمرأة هنا، وشاهد هذا الفهم العرفي هو الآية الشريفة: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ**﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فالآية تصرّح أنه في الموضع الذي لا يوجد فيه رجلان فلابد أن يشهد على الأمر رجل وامرأتان، ولولا أن الشارع ذكر هذا الأمر فإنّ العرف والعقلاء سيرون الرجل الواحد مع المرأة الواحدة كافيين؛ نظراً لإلغاء الخصوصية، وتنقيح المناط، ومناسبات الحكم والموضوع، كما سيرون شهادة المرأتين كشهادة الرجلين. وعليه فالآية إذا لم تكن دليلاً على تمامية تنقيح المناط العرفي فهي بالتأكيد مؤيد معتبر لذلك.

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٧٦.

لا يقال: إنّ الآية الشريفة نصّ في اعتبار تعدّد المرأة التي جاءت في مكان الرجل، وعليه تكون مسألة إلغاء الخصوصية من الاجتهاد في مقابل النص وصراحة الكتاب، ذلك أننا نقول في الجواب: إن الحكم في الآية ـ كما تقدم ـ مخصوص بمورد علّته، والعلّة المذكورة مخصّصة لعموم المعلول الذي هو مساواة الرجل لامرأتين في أبواب الشهادات كافة، على فرض وجود عموم في المعلول، وقد ذكرنا سابقاً أن مورد العلّة هو أن النساء الشاهدات ليست لديهنّ دراية بخصوصيات مورد الشهادة، وعدم الدراية هذه هي السبب في احتمال حصول النسيان الزائد عن الحدّ الطبيعي، وليس مورد العلّة الأمور الخاصة بالنساء، والتي إذا لم تكن النساء أكثر درايةً من الرجال فيها فهنّ مساويات قطعاً، فلا تشمل الآية مثل هذا المورد.

ب ـ الإطلاق وعدم التقييد بالمراتين، وترك الاستفصال في بعض روايات الشهادة

جاء في صحيحة جميل بن دراج ومحمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده، إنّ علياً كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم»[1]، فهذه الرواية تدلّ على مطلوبنا هنا في قسمين منها:

١ ـ ترك استفصال الإمام، حيث لم يسأل السائل عن أن قصده هل هو الشاهدان أو الأربعة؟ بل ذكر له الأخذ بشهادة النساء في القتل دون استفصال.

٢ ـ عموم العلّة في الذيل، فمع الالتفات إلى أن الإمام قد جعل علّة قبول شهادة النساء في القتل في عدم ذهاب دم المسلم هدراً نعرف أنه إذا كانت هناك حاجة إلى إضافة شاهدين امرأتين إلى الشاهدين المرأتين للشهادة لزم من ذلك بطلان الدم، ذلك أنه من الممكن أن لا يتوفر الشاهدان الآخران، ولا يكون في مسرح الجريمة سوى امرأتين فقط تشاهدانها.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح١.

وجاء في صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن شهادة النساء في النكاح؟ فقال: «تجوز إذا كان معهنّ رجل...»[١]، وفي مضمرة أبي بصير، قال: سألته عن شهادة النساء؟ فقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل... »[٢].

وتقريب الاستدلال أن هاتين الروايتين وإن وردتا في النكاح إلاّ أن إطلاقهما وعدم ذكر الإمام لقيد التعدّد في الشاهد المرأة معناه أن الخبرين يشملان حالة وجود رجل وامرأة، فعملاً بالإطلاق تكون الروايتان دالّتين على عدم وجود فرق بين الرجل والمرأة في العدد.

وكذلك الحال في الإطلاق وترك الاستفصال في الروايات الدالّة على قبول شهادة النساء لوحدهنّ دون حاجة إلى انضمام الرجال، مثل الموارد التي لا يستطيع الرجال النظر إليها، أو عيوب النساء الخاصة، فإن شهادة هذه الروايات بما فيها من إطلاق دليلٌ آخر على عدم الفرق في شهادة المرأة من ناحية العدد عن شهادة الرجل، وهذه الروايات كلها وردت في الباب ٢٤ من كتاب الشهادات من وسائل الشيعة، في الجزء السابع والعشرين منه، وهي:

١ ـ خبر محمد بن فضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم؟ قال: «تجوز شهادة النساء في ما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه، وليس معهنّ رجل..»[٣].

٢ ـ خبر محمد بن مسلم... وقال: سألته عن النساء تجوز شهادتهنّ؟ قال: «نعم، في العذرة والنفساء»[٤].

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥١، ح٢.
(٢) المصدر نفسه، ح٤.
(٣) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٧.
(٤) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح٨.

٣ ـ خبر عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد اللهعليه السلام يقول:... وقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ بلا رجال في كل ما لا يجوز للرجال النظر إليه، وتجوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس»[١].

٤ ـ خبر داوود بن سرحان، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال: «أجيز شهادة النساء في الغلام صاح أو لم يصح، وفي كل شيء لا ينظر إليه الرجال تجوز شهادة النساء فيه»[٢].

٥ ـ خبر أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله (وفي الكافي والاستبصار: عبد الرحمن بن أبي عبد الله)، عن أبي عبد اللهعليه السلام، قال:... أتجوز شهادتها أم لا تجوز؟ فقال: «تجوز شهادة النساء في المنفوس والعذرة»[٣].

٦ ـ خبر محمد بن مسلم، قال: سألته تجوز شهادة النساء وحدهنّ؟ قال: «نعم، في العذرة والنفساء»[٤].

إلى غيرها من الروايات الأخرى من هذا النوع، منها الأحاديث رقم: ٢٠، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٩، وقسم من الرواية ٤٦، وكلها مذكورة في الباب ٢٤ من كتاب الشهادات من وسائل الشيعة.

وقد يشكل هنا بأنّ هذه الروايات في مقام بيان نفوذ شهادة النساء لوحدهنّ، وليست في مقام بيان عدد الشهود، ومعنى ذلك ونتيجته عدم وجود إطلاق لهذه الروايات في العدد؛ لعدم كونها في مقامه، فمن شرائط الأخذ بالإطلاق في أيّ جهة أو حكم أن يكون الكلام في مقام البيان من تلك الجهة والحكم.

إلاّ أن هذا الإشكال غير وارد؛ وذلك:

أولاً: إن الظاهر والمتفاهم العرفي من هذا النوع من الأسئلة هو السؤال عن الحجية

---

(١) المصدر نفسه، ح١٠.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١٢.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح١٤.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٦، ح١٩.

الفعلية ونفوذ الشهادة بالفعل، أي أن السؤال عن الحجية من جميع جهاتها للعمل بعدها، بحيث إنه بعد الجواب من الإمام سيكون السائل قادراً على العمل بنصّ الجواب، دون أن ينتظر قيداً أو تخصيصاً، ذلك أنه لو كان هناك قيد أو تخصيص كان على الإمام بيانه عند الجواب، وأيّ تقييد أو تخصيص يأتي بعد الجواب بمدة فإنه يكون مخصصاً لهذا الجواب، لا مربوطاً بأصله، وهذا على خلاف السؤال عن الحجية من حيث أصلها ونفوذها بالقوة، حيث يمكن للمكلف عدم العمل خارجاً، ذلك أن جميع القيود وجهات الحكم فيها لم تبيّن للمكلف، وإنما بيّن صرف الحكم وحجيته.

بناءً عليه، نجد هنا أن سؤال السائل جاء ليعرف هل يمكن إثبات موضوع ما بشهادة المرأة أم لا؟ وبعد الجواب يدرك السائل أن شهادة المرأة الواحدة مثل شهادة الرجل الواحد، وإلا لذكر الإمام قيد عدم التساوي، تماماً كما صدر ذلك من الله تبارك وتعالى في مسألة الدين، فقد صرح بعدم التساوي، وليس السائل هادفاً لمعرفة الجانب المعرفي العلمي للشهادة حتى يكون سؤاله متصلاً بالحجية بالقوة وجوداً وعدماً.

ثانياً: حتى لو فرضنا أن الروايات ليست في مقام البيان من حيث العدد، وأنها ناظرة إلى الحجية بالقوة لا بالفعل، مع ذلك يظلّ الاستدلال بهذه الروايات تاماً؛ ذلك أن العرف لا يرى فرقاً في التعداد بين الرجل والمرأة، وعليه فسؤال السائل وإن كان في قبول أو عدم قبول شهادة النساء إلاّ أنّ العرف بعد تلقيه الجوابِ لا يرى فرقاً بين الطرفين في العدد، فيلغي الخصوصية عن كفاية شاهدين رجلين ليفهم من النص كفاية المرأتين أيضاً.

ثالثاً: على تقدير عدم كون أيّ من الروايات في مقام البيان من حيث العدد، وأن السائل لم يسأل أساساً عن عدد الشهود النساء...، لكنّ هذا بنفسه يصلح دليلاً على تساوي الرجل والمرأة في الشهادة في ذهن السائل؛ بوصف ذلك أمراً مفروغاً منه، وأنه كان يعرفه من قبل، وإلاّ كان من المناسب أن يسأل الإمام عن هذا الموضوع؛ نظراً لكثرة الروايات وتعدّد رواة الأحاديث الدالة على أنه في الحد الأدنى يحتاج إلى شاهدة

واحدة. وعليه فعدم اهتمام السائلين بالسؤال عن عدد الشهود النساء في أيٍّ من هذه الروايات يعدّ بنفسه شاهداً على التساوي العددي في الشهادات بين الرجل والمرأة[١].

رابعاً: تشكِّل رواية محمد بن فضيل[٢] وعبد الله بن سنان[٣] الواردتين في العدد في حدّ الزنا شاهداً وقرينةً قوية على الاهتمام بمسألة العدد في الروايات، وأن المتكلم في مقام البيان من ناحيتها، جاء في الرواية: «وتجوز شهادتهنّ في النكاح إذا كان معهنّ رجل، وتجوز شهادتهنّ في حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، ولا تجوز شهادة رجلين وأربع نسوة في الزنا والرجم..»، فإنّ بيان الخصوصية في حدّ الزنا من جانب الإمام دليل على أن سؤال السائل كان عن الحكم الفعلي، وأن الإمام بيّن الحكم الفعلي، وحيث كان التساوي في العدد بين الرجل والمرأة أمراً مفروغاً منه بين الإمام والسائل، أشار الإمام في حدّ الزنا ـ حيث لا تساوي فيه في العدد بين الرجل والمرأة ـ إلى عدد الشهود، وإلاّ فلو كان الحكم الشرعي في باب الشهادات هو عدم التساوي فلا حاجة إلى بيان الإمام لذلك في حدّ الزنا.

ج ـ الروايات المصرّحة بتساوي شهادة الرجل والمرأة في العدد

١ ـ خبر داوود بن الحصين، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار...»[٤].

٢ ـ رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال: «تجوز شهادة المرأتين في

---

(١) يحتمل أن يكون عدم سؤال السائلين ناشئاً من اعتقادهم بعدم التساوي المنطلق عندهم من الآية الكريمة ٢٨٢ من سورة البقرة، ويؤيد هذا الاحتمال خبر داوود بن الحصين؛ فعندما قال الإمام الصادق عليه السلام للسائل: إن الإمام علياً كان يرى نفوذ شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار بادر السائل فوراً إلى السؤال عن حال الآية الكريمة، وكيف يجاب عليها؟ فانظر: المصدر نفسه: ٣٦٠، ح٣٥.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٧.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح١٠.

(٤) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح٣٥.

استهلال»[1].

وكيفية الاستدلال بهاتين الروايتين واضحة، من جهة التصريح بالتساوي.

أدلة عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة في العدد

استند القائلون بعدم التساوي بين شهادة الرجل والمرأة في العدد إلى عدة وجوه، هي:

أ ـ الكتاب الكريم: قال تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى﴾ (البقرة: ٢٨٢)، وتقريب الاستدلال بها أن علة قبول شهادة المرأتين في باب الدَّين مكان الرجل الواحد هو تذكير إحداهما للأخرى في حال النسيان، وحيث كان احتمال النسيان في الموضوعات الأخرى ـ غير مورد الدّين ـ موجوداً أيضاً، فإنه يحكم بعموم العلّة في تمام الموارد التي تكون فيها شهادة المرأة معتبرة، لتكون المرأتان في مقابل الرجل الواحد.

ب ـ أصالة وقاعدة عدم حجية شهادة النساء، ولا يفوتنا القول بأنه حيث كان الأصل هو عمدة أدلّة المانعين، حيث استندوا إليه في أكثر من مورد في باب الشهادات، كان من اللازم علينا توضيح أساس هذا الأصل، ومدرك هذه القاعدة، وكيفية الاستدلال بها.

١ ـ **مبنى الأصل**: أساس هذا الأصل هو أصالة عدم حجية الظنون، وأصالة عدم جواز حكم الحاكم وعدم نفوذه، وأصالة براءة ذمّة الشخص الذي تقام الشهادة ضدّه، كذلك ثمة أصول أخرى تقتضي عدم حجية الشهادة إلاّ في الموارد التي ثبتت فيها الحجية من الطرق الشرعية.

٢ ـ **مدرك القاعدة**: ثمة في روايات باب الشهادة روايتان ترفضان نفوذ شهادة النساء بشكل عام، ونظراً لكونهما في مقام بيان الموارد، وكيفية قبول شهادة المرأة، يستفاد منهما نوع من الحصر بالنسبة إلى غير الموارد المذكورة، وهاتان الروايتان اللتان

---

(١) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح٤١.

أشرنا لهما في البحث السابق هما:

١ ـ خبر السكوني، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة المرأة لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود، إلاّ في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»[١].

وكيفية الاستدلال بهذه الرواية ـ كما تقدم من قبل ـ هو أنه مع الأخذ بعين الاعتبار وجود «إلاّ» فيها، وهي من أدوات الاستثناء، وتدلّ على حصر الحكم المخالف للمستثنى منه في المستثنى، فإن الحكم بقبول شهادة النساء متصلٌ فقط بما بعد «إلاّ»، وهو عبارة عن الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وعليه فالمستثنى منه يعدّ بنفسه دليلاً على قاعدة عدم حجية شهادة النساء في تمام الموارد غير الموردين المذكورين.

٢ ـ مرسلة يونس، قال: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، فإن لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدّعي، فإن لم يكن شاهد فاليمين على المدّعى عليه..»[٢].

وكيفية الاستدلال أن الرواية في مقام بيان الضابطة وطرق إثبات الحقوق واستخراجها، وقد حصرتها في أربعة طرق، ولم تذكر ـ أساساً ـ أي شيء عن نفوذ شهادة المرأتين لوحدهما، أو المرأة الواحدة مع الرجل الواحد، وكأنه لا وجود لغير هذه الطرق الأربعة لإثبات الحق.

ج ـ **الروايات**: استند المستدلّون هنا لإثبات مدعاهم إلى طائفتين من الروايات، فاستدلّ بعضهم ببعض الروايات الدالّة بالمطابقة في موردها على عدم اعتبار المرأة الواحدة مع الرجل الواحد في الشهادة، واعتبار شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد، لكنّ فريقاً آخر ـ مثل صاحب المستند[٣] ـ اعتمد، بعد خدشه في هذه الروايات، على روايات أخرى، تدل على قبول ربع مورد الشهادة إذا كان الشاهد امرأةً واحدة، معتقداً

---

(١) المصدر نفسه، ح٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧١، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب١٥، ح٢.

(٣) النراقي، مستند الشيعة ١٨: ٣٠٠.

أنه إذا كانت شهادة المرأة الواحدة نافذة في ربع الوصية فيمكن من ذلك استنتاج أن شهادة أربع نسوة ستكون نافذةً في الوصية كلها، كما أننا نعرف ـ من جهة أخرى ـ أن شهادة الرجلين نافذة في تمام الوصية، ونتيجة ذلك كله أن شهادة أربع نسوة تعادل شهادة الرجلين، وهذا معناه أنه لا بد في الشهادة أن يكون عدد النسوة ضعف عدد الرجال.

وهذه الروايات هي:

١. المجموعة الأولى وكيفية الاستدلال

١ ـ رواية الإمام العسكري عليه السلام في تفسيره، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، في قولـه تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ قال: «عدلت امرأتان في الشهادة برجل واحد، فإذا كان رجلان، أو رجل وامرأتان، أقاموا الشهادة قضى بشهادتهم...»[١].

٢ ـ خبر منصور بن حازم، أن أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد لطالب الحقّ امرأتان ويمينه، فهو جائز»[٢].

٣ ـ خبر محمد الهمداني، قال: كتب أحمد بن هلال إلى أبي الحسن عليه السلام: امرأة شهدت على وصية رجل لم يشهدها غيرها، وفي الورثة من يصدّقها، وفيهم من يتهمها، فكتب: «لا، إلاّ أن يكون رجل وامرأتان، وليس بواجب أن تنفذ شهادتها»[٣].

٤ ـ خبر زرارة... وقال علي عليه السلام: «تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان...»[٤].

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٧٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٥، ح٥.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧١، ح١، ومثل هذه الرواية بتفاوت يسير الحديث ٤، ص٢٧٢.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٣٤.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١١، ومثله: ٣٥١، ح٣.

وكيفية الاستدلال بالروايات الثلاث الأولى واضحة، أما الرواية الرابعة فتقريب الاستدلال بها أنه لما كان الرجم لا يثبت إلاّ بشهادة أربعة رجال، ذكر الإمام هنا كفاية ثلاثة مع امرأتين، وهذا معناه أنهعليه السلام قد جعل شهادة المرأتين في قوّة شهادة الرجل الواحد.

٢ ـ المجموعة الثانية وبيان الاستدلال

١ ـ خبر ربعي، عن أبي عبد اللهعليه السلام في شهادة امرأة حضرت رجلاً يوصي، فقال: «يجوز في ربع ما أوصى بحساب شهادتها»[١].

وكيفية الاستدلال أن الإمام حكم بصحّة الوصية في الربع، وهذا معناه أنه إذا كانت هناك أربع نسوة شاهدات فإن الوصية ستغدو صحيحةً بتمامها، ولا بد من إجرائها، وعليه فشهادة أربع نسوة تعادل شهادة الرجلين.

٢ ـ موثقة سماعة، قال: قال: «القابلة تجوز شهادتها في الولد على قدر شهادة امرأة واحدة»[٢].

٣ ـ ومثل هذه الرواية صحيحة ابن سنان[٣]، وهي تختلف عنها اختلافاً طفيفاً، مع بيان صحّة نصف الإرث على تقدير شهادة امرأتين.

٤ ـ مرسلة الفقيه، قال: «... وإن كنّ ثلاث نسوة جازت شهادتهنّ في ثلاثة أرباع الميراث، وإن كنّ أربعاً جازت شهادتهنّ في الميراث كلّه»[٤].

وكيفية الاستدلال بهذه الروايات الأخيرة لإثبات معادلة شهادة المرأتين لشهادة الرجل الواحد مثل الاستدلال برواية ربعي، وقد تقدّم.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح٢٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦٤، ح٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٦٥، ح٤٨.

استدلال النراقي على لزوم شهادة أربع نسوة

صاحب مستند الشيعة[1] واحد من الذين استدلّوا على لزوم أربع نساء شاهدات، وحاصل استدلاله يرجع إلى ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: بعد أن ثبت الأصل والقاعدة الدالّين على عدم قبول شهادة النساء، إلاّ مع قيام الدليل المخرج عن هذا الأصل وتلك القاعدة..، عندما نشك في أنه هل تساوي شهادة المرأتين شهادة الرجلين أم أن شهادة الرجلين تعادلها في الطرف الآخر شهادة أربع نسوة؟ فهنا نعمل بمقتضى الأصل والقاعدة في عدم الحجية في الموارد المشكوكة، ونأخذ بالقدر المتيقن، وهو أربع نسوة.

ودليل هذا القدر المتيقن هو الروايات الدالة على نفوذ شهادة المرأة، ذلك أنه قد ورد فيها التعبير بكلمة «نساء» بصيغة الجمع، وصيغة الجمع تصدق على ما زاد على الشخصين، ونظراً للإجماع المركَّب على عدم قبول شهادة ثلاث نساء مكان الرجل الواحد أو مكان الرجلين، فإن كلمة «نساء» تدلّ فقط على اعتبار أربع نسوة أو أكثر.

وقد يشكل على هذا الوجه بأن كلمة النساء في هذه الروايات إنما تدلّ ـ صرفاً ـ على أصل قبول شهادة النساء، وليست بصدد مسألة العدد المحتاج إليه في شهادة المرأة، ولذلك لا دلالة في صيغة الجمع على كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل.

إلاّ أن هذا الإشكال غير وارد؛ ذلك أنه جاء في صحيحة الحلبي[2] وعبيد الله بن علي الحلبي[3] الواردة في قبول شهادة المرأة القابلة في الولادة: «تجوز شهادة الواحدة»، أما في موارد البكارة والنفاس فقد جاء التعبير في الروايتين عينهما بكلمة «نساء» على سبيل الجمع، فقال: «تجوز شهادة الواحدة (وقال: تجوز) شهادة النساء في المنفوس والعذرة»، ويستفاد من هذا التقابل بين كلمة «الواحدة» في شهادة القابلة وكلمة «نساء» في البكارة

---

(١) مستند الشيعة ١٨: ٣٠٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادت، باب٢٤، ح٢.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦٤، ح٤٦.

والنفاس أن كلمة «نساء» في الروايات لها خصوصية، وهي بيان العدد المحتاج إليه في شهادة المرأة.

الوجه الثاني: رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أتي أمير المؤمنين عليه السلام بامرأة بكر زعموا أنها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها فقلن: هي عذراء..، وكان يجيز شهادة النساء في مثل هذا»(١).

وكيفية الاستدلال أن الإمام أمر النساء في هذه الرواية بالنظر، وحيث كان نظر المرأة إلى عورة المرأة حرام، ومع كفاية المرأة الواحدة أو المرأتين، فلا يأمر الإمام أكثر من ذلك؛ لأنه لا يأمر بالحرام، فأمر الإمام يدل على عدم قبول شهادة المرأة الواحدة أو المرأتين.

الوجه الثالث: الروايات الدالة على قبول الربع في مورد الشهادة مع شهادة المرأة، وقد تقدم ـ عند الحديث عن الاستدلال بالروايات ـ بيان كيفية الاستدلال بهذه المجموعة أيضاً.

أدلّة نظرية عدم التساوي العددي، نقد ودراسة

إن تمام الوجوه التي استدلّ بها أنصار نظرية عدم التساوي العددي مخدوشة، ومع الأخذ بعين الاعتبار الأدلة المتقدمة نعرض الإشكالات على ما يلي:

أ. نقد الاستدلال بالكتاب

الاستدلال بالكتاب غير تام؛ لما ذكرناه في الأبحاث السابقة من أن الحكم في الآية تابع ـ بحكم العلية ـ للعلّة المذكورة فيها، وعليه فكلّما وجدت العلّة كان الحكم موجوداً، ولا حكم بالعمومية حتى يشمل غير موارد العلّة أيضاً، ذلك أنّ العلّة هي احتمال النسيان الزائد عن الحدّ المتعارف، وهذا الاحتمال كان موجوداً في حقّ النساء زمان نزول الآية في ما يتعلّق بمجال الديون والمسائل الاقتصادية، وعليه فلا تشمل الآية الموارد التي لا يوجد فيها هذا الاحتمال، وهي غالب موارد شهادة النساء، وحتى المسائل الاقتصادية اليوم تتساوى فيها الرجال والنساء.

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١٣.

بناءً عليه فالآية دليل على جعل المرأتين مساويتين للرجل الواحد في تلك الموارد الخاصّة، وليست دليلاً على عدم حجية شهادة المرأة الواحدة مكان الرجل الواحد في سائر الموارد، بل إنّ ذكر المرأتين مكان الرجل الواحد في الآية دليل على أن بناء العقلاء قائم على حجية شهادة المرأة، وعدم الفرق بينها وبين الرجل في ذلك، وهذا البناء العقلائي هو دليلنا على النظرية المختارة؛ إذ لا ردع من طرف الشارع عن هذا البناء في هذه الموارد.

ب. نقد الاستدلال بالأصل والقاعدة

يعاني الاستدلال بالأصل والقاعدة من إشكالين:

الإشكال الأول: إنه مع وجود الأدلة الثلاثة: الكتاب، وبناء العقلاء، والروايات الخاصة، والدالة على عدم وجود فرق بين الرجل والمرأة في الشهادات..، لا معنى للاستناد إلى الأصل والقاعدة لإثبات التمييز بينهما؛ ذلك أن الأصل والقاعدة إنما يجريان عندما لا يكون بيدنا أي دليل أو حجة أخرى، وبعبارة أخرى: الأصل والقاعدة دليلٌ فقاهتي، فيما الأدلة الثلاثة المتقدمة دليلٌ اجتهادي، والأدلة الاجتهادية مقدّمة على الأدلّة الفقاهتية وحاكمة عليها.

الإشكال الثاني: إن القاعدة نفسها غير تامة في نفسها؛ ذلك أن دليلها ـ كما ذكره المستدلّون ـ هو مفهوم الحصر الوارد في خبر السكوني ومرسلة يونس، ودلالتهما على القاعدة محل إشكال، أما رواية السكوني فإشكالها في أن المستثنى منه فيها ليس عاماً حتى يفيد الحصرُ العمومَ، وقد بحثنا هذا الأمر بتفصيل في مبحث الدَّين سابقاً. وأما مرسلة يونس، فمضافاً إلى أنها مرسلة ليس إلاّ، ولا يمكن إثبات حكم مخالف لبناءات العقلاء عبر خبر مرسل...، يحتمل فيها أن تكون ناظرة إلى الموارد الغالبية في استخراج الحقوق، وليست في مقام الحصر أو بيان الضابطة الكلية، وشاهد هذا الاحتمال هو الروايات الدالة على نفوذ شهادة المرأة الواحدة في الإرث والوصية، وكذلك الروايات الدالة على قبول شهادتها في بعض الموضوعات، مثل:

١ ـ نفوذ شهادة المرأة الواحدة أو القابلة في الوصية والإرث[١].

٢ ـ قبول شهادة النساء لوحدهنّ في العيوب المختصة بهنّ[٢].

٣ ـ قبول شهادة المرأتين مع اليمين الواحد[٣].

وعليه فإذا كانت المرسلة في مقام بيان الضابط الكلي والحصر التام فمنافاتها مع هذه المجموعات من الروايات واضحة، وهذه المنافاة إذا لم نقل: إنها قرينة على احتمال أنّ الرواية في مقام بيان الموارد الغالبة في استخراج الحقوق فلا أقل من أنها شاهدة على هذا الاحتمال، مما يسقط الظهور في الحصر في المرسلة؛ ذلك أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ج. نقد استدلال المحقق النراقي

حاول بعض المستدلّين هنا ـ ومن بينهم النراقي صاحب المستند ـ وعبر الوجوه التي ذكروها، إثبات أن القدر المتيقن من قبول شهادة النساء هو عدد الأربعة، وهذا الادعاء حاولوا تدعيمه بالروايات الدالة على جواز شهادة النساء مستخدمةً كلمة «نساء»، وهي صيغة جمع دالة على أكثر من اثنين.

إلاّ أن هذا الاستدلال مناقش:

١ ـ الإشكال العمدة في هذا الاستدلال ـ حتى لو دل الجمع على أكثر من اثنين ولم يصدق على الأقل منهما ـ هو أن لفظ الجمع هل يدل على الثلاثة فصاعداً في الاجتماع أم أنه لا يختص بهذه الحال، فيشمل هذه الحال كما يشمل أفراداً أخرى لكن في حال الانفراد؟ ومن الواضح أن الحق والمتفاهم العرفي هو أن لفظ الجمع يستوعب تمام هذه الأفراد، من شخص واحد إلى ما زاد، فعندما يقال: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النساء**﴾ (النساء: ٣٤) فإن المتفاهم العرفي منه قطعاً أن كل الرجال واحداً واحداً قوامون على

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح١٦؛ و٣٥٧، ح٢٣؛ و٣٦٤، ح٤٥؛ و٣٦٥، ح٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥١، ح٢، ٤؛ و٣٥٢، ح٥، ٧؛ و٣٥٣، ح١٠؛ ٣٦٤، ح٤٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٥، ح١، ٣، ٤.

كل النساء واحدةً واحدةً، لا بمعنى أنه إذا أراد الرجال السلطة على النساء فلا بد أن يكون ثلاثة أشخاص معاً، وهذا المتفاهم العرفي جار في (أوفوا بالعقود) أيضاً.

وعليه فالمتفاهم عرفاً من ألفاظ الجمع كافة هو تمام الأفراد، لكن لا الأفراد مع قيد الاجتماع، وبعبارة أخرى لا يعتبر في شمول لفظ الجمع تحقق وصف الاجتماع والانضمام، فعندما يقال: شهادة النساء جائزة، فهذا يعني أن شهادة المرأة الواحدة معتبرة، وكذا المرأتين إلى ما لا نهاية.

٢ ـ إن الروايات المفيدة لجواز شهادة النساء إنما هي بصدد بيان أصل نفوذ شهادتهن كالرجال، وليست في مقام بيان الكيفية، ولا العدد، وبعبارة أخرى لا إطلاق في هذه الروايات، وإنما هي في مقام بيان أصل الحجية لا كيفيتها، وعليه فكما أن كلمة «الرجال» تشمل الرجل الواحد والاثنين فصاعداً، ولا تختص بالثلاثة فصاعداً، كذلك الحال في كلمة «النساء» الواردة معها.

وأما الإشكال في صحيحة الحلبي وابن سنان[1]، فإضافةً إلى الإشكال المتعلّق بكلمة «نساء» يرد عليهما إشكال آخر، وهو أنه يحتمل أن يراد بكلمة «الواحدة» فيهما ما يقابل الانضمام، بمعنى أن الإمام كان في مقام بيان عدم الحاجة في هذه الموارد إلى الضميمة من طرف الرجال، وأن شهادة النساء لوحدهنّ نافذة، ويؤيِّد هذا الاحتمال بصحيحة ابن سنان التي جاء فيها: «.. تجوز شهادة النساء وحدهنّ بلا رجال... وتجوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس».

وأما التأييد الذي استفاده صاحب المستند من رواية السكوني[2] فغير تام أيضاً؛ إذ إن الإشكال في هذه الرواية يكمن في أن النظر في هذا الموارد ليس من باب البينة، وإنما من باب القرينة القطعية؛ ذلك أنه لو كان الباب باب البيّنات والشهادات للزم تعارض

(١) المصدر نفسه: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح٢ (صحيحة الحلبي)، و٣٥٣، ح١٠، (صحيحة ابن سنان).

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١٣.

هذه البينة مع شهادة الذين شهدوا بالزنا، وهو ما يؤدي إلى تساقطهما معاً، لا الأخذ بشهادة المنكرين للزنا، حيث لا دليل على الأخذ بشهادتهم.

د . نقد الاستدلال بالروايات

تأمل النراقي صاحب المستند[١] ـ وهو من الذين بذلوا جهداً وافراً في جمع الأدلة على عدم تساوي الرجل والمرأة ـ في روايات الطائفة الأولى، فجعلها محلاً للخدش والنظر، ولعل أمره بالتأمل يرجع إلى إشكالنا على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات، وهو أنه لا يوجد أيّ شاهد فيها على عموم التنزيل حتى تدل على كون شهادة المرأتين بمثابة شهادة الرجل الواحد، بل لا بد من الاكتفاء بمورد الرواية، ألا وهو الرجم، ذلك أن الحدود ـ ولاسيّما حدود الأعراض ـ ذات شروط خاصة لا توجد في سائر الدعاوى؛ ولذلك جعل الشارع في هذا النوع من الحدود شهادة المرأتين بمثابة شهادة الرجل الواحد.

أما روايات الطائفة الثانية الواردة في الوصية والإرث فهي أخصّ من المدعى؛ لأن الوصية والإرث من الأمور المالية، وشهادة المرأتين مكان الرجل الواحد في هذه الأمور منطلق من نص الآية الشريفة، الأمر الذي يوجب الشك، ونحن نبحث هنا في غير الدَّين والأموال، وقد بيّنا مراراً أنه لا يمكن تسرية حكم في مورد الآية إلى سائر الموارد عندما يكون على خلاف بناء العقلاء والفهم العرفي.

تحقيق واستنتاج

مع الأخذ بعين الاعتبار ـ من جهة ـ الأدلة التي ساقها المانعون على عدم التساوي والإشكالات الواردة عليها، وعدم تماميتها، وكذلك ـ من جهة ثانية ـ تمامية الأدلة القائمة على التساوي، يثبت أن شهادة المرأة الواحدة تساوي شهادة الرجل الواحد في الموارد التي تقبل فيها هذه الشهادة منفردةً، ولا فرق في حجية الشهادة بين الرجل

---

(١) النراقي، مستند الشيعة ١٨: ٣٠١.

والمرأة؛ نظراً لإلغاء الخصوصية وعدم وجود روايات مطلقة أو خاصة، ومع إلغاء الخصوصية عن مورد الأدلة (شهادة النساء منفردة) يثبت المورد الآخر (شهادتهنّ منضمّةً إلى شهادة الرجال أو منضمة إلى يمين المدعي)، فتكون شهادة المرأة في الموردين كشهادة الرجل من حيث العدد؛ ذلك أن العرف يرى تمام الملاك في العدالة والرؤية والاطمئنان.

وخلاصة القول: إنه مع إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط العرفي ستكون شهادة المرأة الواحدة في الموارد الثلاثة كشهادة الرجل الواحد، إلاّ إذا قام في مورد ما دليل على خلاف ذلك، بحيث أفاد أن شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل الواحد، وهو ما لا وجود له حسب الظاهر، والمسألة مورد الآية مختصة ـ بحكم العلّة المذكورة فيها ـ بالموارد التي تشملها العلة، لا بكافة موارد شهادات النساء، وبحثنا هنا عن الموارد التي لا تندرج في المال أو ما كان المقصود منه المال، كما أنّ العلة لا تشمله.

الفصل الثالث: أدلة شهادة النساء في الحدود والتعزيرات

المبحث الأول: الحدود العِرْضية

من موضوعات باب الشهادة هو الشهادة على الحدود، وقد وقع أصل شهادة النساء في الحدود، كما وقع التعداد فيها، مورداً للشبهة والإشكال بأنه يحوي تمييزاً بين الرجل والمرأة.

مقتضى الأصل في الحدود

انطلاقاً من الأبحاث المتقدمة يتبين وجود ثلاثة أصول في الشهادة:

١ ـ الأصل الأولي الذي يقتضي عدم حجية قول كل شاهد، أعم من أن يكون رجلا أو امرأة، في الدعاوى أو في غيرها.

٢ ـ الأصل القاضي بقبول شهادة النساء ـ كالرجال ـ في تمام الموضوعات، ودليله إلغاء الخصوصية عن الرجولة، وتنقيح المناط في باب الشهادات، وهو العدالة والرؤية

فيها.

٣ ـ الأصل الخاص بباب الحدود، وهو معارض لشمول الأصل الثاني المتقدم في ما يتعلق بشهادة النساء، ويقتضي هذا الأصل عدم حجية شهادة النساء في مطلق الحدود ـ العِرْضية وغيرها ـ إلاّ ما خرج بدليل معتبر، وقد ادعى ابن زهرة الإجماع على هذا الأصل[١]، كما ذكر صاحب الرياض أنه لا خلاف فيه[٢]، فيما قال الشيخ الطوسي في الخلاف بأن جميع فقهاء أهل السنّة حكموا بعدم قبول شهادة النساء في الحدود، سواء انضممن إلى الرجال أم لا[٣]. وشاهد هذا الأصل جملة من الروايات المؤكدة على عدم نفوذ شهادة النساء في الحدود.

١ ـ صحيحة جميل وحمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده، إن علياً عليه السلام كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم»[٤].

٢ ـ رواية غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»[٥].

٣ ـ رواية موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»[٦].

٤ ـ رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود...»[٧].

والاستدلال بظاهر هذه الروايات لعدم حجية شهادة النساء في الحدود واضح، كما

---

(١) غنية النزوع: ٤٣٨.

(٢) الطباطبائي، رياض المسائل ٢: ٤٤٣.

(٣) الخلاف ٦: ٢٥١، مسألة: ٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١.

(٥) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٩.

(٦) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.

(٧) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح ٤٢.

لا معارض لها، إلاّ خبر عبد الرحمن البصري، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام... وقال: «تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال»[١]، ورواية الرضوي في فقه الرضا: «وتقبل في الحدود»[٢]، وهاتان الروايتان تعانيان من ضعف سندي[٣]، كما أن الفقهاء لم يعملوا بهما، فلا تصلحان لمعارضة الروايات الدالة على عدم حجية شهادة النساء في الحدود؛ لأن المعارضة فرع إثبات حجية الرواية، وهاتان الروايتان ساقطتان عن الحجية في نفسيهما، فلا تعارضان مجموعة روايات، وبينها الصحيح السند المعمول به عند الفقهاء.

هذا وقد استثنى الفقهاء بعض الحدود من هذا الأصل وأخرجوها عنه.

موارد الاستثناء من قاعدة عدم قبول شهادة النساء في الحدود

أ. استثناء حد الزنا (الرجم) وادلته

حكم الفقهاء بقبول شهادة النساء في حد الزنا ضمن شروط، هي:

١ ـ الانضمام للرجال.

٢ ـ أن يكون الشهود ثلاثة رجال وامرأتين (وهنا يجري حد الرجم على المحصن)،

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٦، ح٢١.

(٢) مستدرك الوسائل ١٧: ٤٢٦، كتاب الشهادات، باب ١٩، ح٨، وقد ذكر النوري الرواية بصيغة «لا تقبل»، فحرف «لا» جعله داخل قوسين، وهو ما يدل على عدم حجية شهادتهنّ.

(٣) ضعف رواية الرضوي؛ لعدم وجود سند لأصل هذا الكتاب، فلم يثبت أن هذا الكتاب هو للإمام الرضا عليه السلام، وأما ضعف رواية عبد الرحمن؛ فلوجود القاسم بن محمد الجوهري فيها، وهو إما ضعيف أو مجهول (تنقيح المقال ٢: ٢٤، من أبواب القاف، الرقم: ٩٦٠٢)، وكذلك اعتبر المجلسي في ملاذ الأخيار الرواية ضعيفة (ملاذ الأخيار ١٠: ١٤٦، ح١٣٣)، ولا يفوتنا أن القاسم الوارد في سند الرواية مردّد بين أفراد ثقات وضعاف، فشيخ الحسين بن سعيد متعدد وكثير ممّن يسمى بالقاسم، وقد نقل هذا العدد عن القاسم أبان أيضاً؛ وعليه فلا يوجد ما يميز القاسم، ولعله لذلك لم يذكر آية الله العظمى السيد الخوئي في كتاب معجم رجال الحديث هذه الرواية في أيّ من طبقات القاسم، أو أبان، أو الحسين بن سعيد.

أو رجلين وأربع نسوة (وهنا يجري حدّ الجلد على المحصن)، وفي غير هاتين الحالتين لا تقبل شهادة النساء مطلقاً، حتى لو كان هناك رجل واحد وست نساء، فلا يثبت حد الزنا مطلقاً، لا الرجم، ولا الجلد.

دليل قبول شهادة ثلاثة رجال وامرأتين في إجراء حدّ الرجم

والدليل هنا هو الروايات الواردة في حد الزنا، وهي:

١ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله‌عليه السلام، قال: سألته عن شهادة النساء في الرجم؟ فقال: «إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، وإذا كان رجلان وأربع نسوة لم تجز في

٢ ـ صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله‌عليه السلام يقول: «.. ولا يجوز في الرجم شهادة رجلين وأربع نسوة، ويجوز في ذلك ثلاثة رجال وامرأتان»[٢].

ومثل هاتين الروايتين توجد روايات أخرى دالة على هذا المطلب، وهي رواية أبي بصير[٣]، وإبراهيم الحارقي (الحارثي)[٤]، ومحمد بن فضيل[٥]، وزرارة[٦]، وأبي الصباح الكناني[٧]، وزيد الشحام[٨].

وكيفية الاستدلال بهذه الروايات على قبول شهادة المرأتين مع ثلاثة رجال في إجراء

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان وكشف اللثام عبّرا عن هذه الرواية بالحسنة، فانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٠؛ وكشف اللثام ١٠: ٣٢٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح١٠؛ وعبّر عنها الفاضل الهندي بـ«الخبر»، فانظر: كشف اللثام ١٠: ٣٢٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح٤.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح٥.

(٥) المصدر نفسه، ح٧.

(٦) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح١١.

(٧) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح٢٥.

(٨) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٢.

حدّ الرجم في الزنا واضحة، والمعارض الوحيد لهذه الروايات هو صحيحة محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث يقول: «إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان لم يجز في الرجم، ولا تجوز شهادة النساء في القتل»[١].

إلاّ أن هذه الرواية تعاني من إشكالين:

الأول: إنها محمولة على التقية، كما قال الشيخ الطوسي[٢].

الثاني: مع حجيتها ومعارضتها للروايات الدالة على قبول شهادة الرجال الثلاثة مع المرأتين فإننا نعمل بتلك الروايات؛ لأنها أصحّ سنداً وأكثر عدداً، وهذا من مرجّحات باب التعارض، كما أن تلك الروايات وقعت محلّ عمل الفقهاء. وعليه فدلالة الروايات المذكورة على قبول شهادة النساء في الحدود تامة وحجّة.

ب ـ استثناء حدّ الزنا (الجلد)

وقع الخلاف بين الفقهاء في قبول شهادة الرجلين والأربع نسوة في حد الزنا؛ فالذين قالوا بقبول شهادة النساء ذكروا هنا أنه يثبت بها حدّ الجلد فقط، حتى لو كان الزاني والزانية محصنين، أما حد الرجم فلا يجري بذلك ولا يطبّق، وسنعرض الآراء والنظريات المطروحة بينهم مع أدلّتها؛ لتقويمها ودراستها.

الآراء والنظريات والأدلّة

نظرية القبول وأدلّتها

القائلون بقبول شهادة الأربع نسوة مع الرجلين في إثبات الجلد هم: شيخ الطائفة في

---

(١) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح٢٨.

(٢) الاستبصار ٣: ٢٤، ح٧٦؛ وقال الشيخ الحر العاملي: أقول: حمله الشيخ على التقية وعلى عدم تكامل شروط الشهادة؛ لما مرّ في الأحاديث: ٣، ٤، ٥، ٧، ١٠، ١١، ٢٥، من هذا الباب؛ أما كشف اللثام فقال: حمله الشيخ على التقية أو فقدانهنّ لشرط من شروط القبول، فانظر: كشف اللثام ١٠: ٣٢٣.

النهاية[١]، وابن إدريس[٢]، وابن حمزة[٣]، والمحقق في الشرائع[٤]، وابن سعيد الحلي[٥]، والعلامة في الإرشاد[٦]، والقواعد[٧]، وعدد كبير من الفقهاء في القرون الأخيرة، مثل: صاحب الجواهر[٨]، وصاحب المستند[٩].

وقد اعتمد المستدلّون هنا لإثبات مدّعاهم على مجموعة من الروايات التي سنستعرضها أثناء البحث، وهي:

١ ـ صحيحة عبدالله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تجوز شهادة النساء في رؤية الهلال، ولا يجوز في الرجم شهادة رجلين وأربع نسوة، ويجوز في ذلك ثلاثة رجال وامرأتان..»[١٠].

٢ ـ صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن شهادة النساء في الرجم؟ فقال: «إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، وإذا كان رجلان وأربع نسوة لم تجز في الرجم»[١١].

٣ ـ موثقة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد عليه ثلاثة رجال وامرأتان: «وجب عليه الرجم، وإن شهد عليه رجلان وأربع نسوة فلا تجوز شهادتهم ولا يرجم، ولكن يضرب حدّ الزاني»[١٢].

---

(١) الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٦٩٠.

(٢) السرائر ٢: ١٣٧.

(٣) الوسيلة: ٢٢٢.

(٤) شرائع الإسلام ٤: ١٣٩.

(٥) الجامع للشرائع: ٥٤٢.

(٦) إرشاد الأذهان ٢: ١٥٩.

(٧) قواعد الأحكام ٣: ٤٩٩.

(٨) جواهر الكلام ٤١: ١٥٦.

(٩) مستند الشيعة ١٨: ٢٨١.

(١٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح١٠.

(١١) المصدر نفسه: ٣٥١، ح٣.

(١٢) المصدر نفسه ٢٨: ١٣٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب ٣٠، ح١.

٤ ـ رواية عبد الرحمن: سألت أبا عبد الله عليه السلام... وقال: «تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال»[١].

وكيفية الاستدلال: أولاً: المفهوم من صحيحتي عبد الله بن سنان والحلبي، اللتين يُسأل الإمام فيهما عن زنا المحصنة الموجب للرجم فيُجيب أن شهادة الرجلين مع أربع نسوة ليست نافذة..، أنه تقبل شهادة الرجلين وأربع نسوة في الحدّ الآخر للزنا وهو الجلد؛ إذ لو كان المقرّر نفي أصل حكم الزنا لكان قال بعدم نفوذ هذه الشهادة في الزنا أصلاً، لا إفراد الرجم بالذكر، وهو أحد الحدود المعمول بها في الزنا، وفي تمام الروايات التي سبق ذكرها لم ينفِ الإمام سوى حدّ الرجم في الزنا، لا أصل الزنا.

ثانياً: إن مفهوم هذه الروايات النافي للرجم جاء مصرّحاً به في منطوق موثقة الحلبي[٢]، بحيث صرّح بثبوت حدّ الزاني عليه.

ثالثاً: إن رواية عبد الرحمن تؤيد هذا الاستدلال؛ إذ حُكم فيها بقبول شهادة النساء مع الرجال في الحدود، واستناداً إلى الإجماع المركّب يثبت أن حكم الجلد لا يتحقق بشهادة أقلّ من رجلين وأربع نسوة، وهذا ما يثبت المطلوب.

ولا يفوتنا أن الشيخ الطوسي ذكر أن الأصحاب رووا أن الرجم يثبت بشهادة رجلين وأربع نسوة، وكذا بشهادة ثلاثة رجال وامرأتين، أما حدّ الجلد ـ لا الرجم ـ فيثبت بشهادة رجل واحد وست نساء[٣]، إلا أن صاحب الجواهر ذكر عدم العثور على دليل على هذا الأمر[٤]، فيما يصرّح الشيخ الطوسي في موضعين من المبسوط بأن حدّ الزنا يثبت فقط بأربعة رجال عدول[٥]، وفي كتاب الشهادات من المبسوط يقول:

---

(١) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢١.

(٢) المصدر نفسه ٢٨: ١٣٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حد الزنا، باب ٣٠، ح ١.

(٣) الطوسي، الخلاف ٦: ٢٥١، مسألة: ٢.

(٤) جواهر الكلام ٤١: ١٥٦.

(٥) المبسوط ٧: ٢٤٨.

«وروى أصحابنا أن الزنا يثبت بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نسوة»[١].

فقبوله بثبوته بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نسوة، يحتمل فيه قبوله شهادة أربع نسوة ورجلين في حدّ الرجم أيضاً؛ إذ إنه لم يذكر حملاً لهذه الرواية، كما لم يبيّن أي توضيح حول التفصيل بين الرجم والجلد منها.

نظرية عدم القبول، الأدلة والمواقف

ينقسم القائلون بعدم قبول شهادة النساء في حدّ الزنا في ما يخصّ الجلد إلى فريقين، هما:

الفريق الأول: وهم الصدوق الأول[٢]، والصدوق الثاني[٣]، وأبو الصلاح[٤]، والعلامة في المختلف[٥]، وظاهر المسالك[٦] حيث يذهبون إلى عدم ثبوت حدّ الجلد بشهادة رجلين وأربع نسوة.

الفريق الثاني: وهم ابن أبي عقيل[٧]، والمفيد[٨]، وسلار[٩]، حيث يذهبون إلى عدم قبول شهادة النساء في الحدود مطلقاً، وبأيّ وجه من الوجوه، حتى ثلاثة رجال وامرأتين.

أدلّة الفريق الأول

استدلّ هذا الفريق بوجود ملازمة شرعية بين الرجم والزنا مع إحصان، فعندما يرد

---

(١) المصدر نفسه ٨: ١٧٢.

(٢) حكاه عن علي بن بابويه في المختلف ٨: ٤٨٩؛ مسألة: ٧٤.

(٣) المقنع: ٤٠٢.

(٤) الكافي في الفقه: ٤٣٨.

(٥) مختلف الشيعة ٨: ٤٩٠، مسألة: ٧٤.

(٦) مسالك الأفهام ١٤: ٢٤٨.

(٧) حكاه عنه في مختلف الشيعة ٨: ٤٨٥، مسألة: ٧٤.

(٨) المقنعة: ٧٢٧، ٧٧٥.

(٩) المراسم: ٢٣٣.

في الروايات عدم جواز شهادة الرجلين مع أربع نساء في الرجم فهذا معناه عدم تحقق الزنا مع إحصان؛ إذ لو تحقق هذا العنوان لحكم لزوماً بالرجم إجماعاً، ومع انتفاء عنوان الزنا مع الإحصان لا يثبت أيّ حكم من أحكام زنا المحصن؛ وعليه فلا يمكننا إثبات الزنا مع قيد الإحصان بشهادة رجلين وأربع نسوة، فلا معنى لإسقاط حكم الرجم مع إجراء حكم الجلد لوحده.

ويرد على هذا الاستدلال إشكالان، هما:

١ ـ إنّ هذا الكلام اجتهاد في مقابل النص؛ ذلك أن مفهوم صحيحة ابن سنان والحلبي وصريح موثقة الحلبي، هو قبول شهادة الرجلين والأربع نسوة في إجراء حدّ الجلد في الزاني المحصن.

٢ ـ لا يمكن في إحدى الصور إثبات إمكان الفصل بين الإحصان والرجم، وذلك عندما يثبت باليقين والقطع، أما إذا ثبت الإحصان بالحجّة والشهادة، فإنه يمكن إثبات الإحصان بدون حكم الرجم من طرف الشارع، ذلك أن مقدار الحجية وكيفيتها بيد الشارع، وعليه يمكن للشارع أن يقول: يثبت حكم زنا المحصنة بأربعة شهود رجال، أو بثلاثة رجال مع امرأتين، ويترتب الرجم، أما إذا كان هناك شاهدين ذكرين وأربع نسوة فإنه لا يثبت سوى الجلد، وبعبارة أخرى: لا توجد ملازمة تكوينية لا تقبل الانفكاك، والتفكيك بين المتلازمين الاعتباريين لا محذور فيه؛ إذ يمكن في الاعتباريات ممارسة أيّ نوع من التدخل والتصرف من جانب المعتبر، بل قد وقع هذا الانفكاك في الفقه في موارد عديدة.

ويؤيد كونَ مقدار الحجية وكيفيتها بيد الشارع الرواياتُ التي ذكرت في باب قبول ربع الإرث بشهادة المرأة الواحدة القابلة؛ إذ لو تقرّر أن تكون شهادة النساء معتبرةً للزم إعطاء تمام الإرث للمشهود له، وإذا تقرّر أن لا تكون معتبرة فلا ينبغي إعطاء ربع الإرث له، إلا أننا نرى أن تمام الفقهاء أفتوا بهذه الروايات، وقالوا بالتبعيض في الحجية هنا.

أدلة الفريق الثاني

استدل هذا الفريق الرافض لشهادة المرأة مطلقاً في الحدود بروايتي: غياث بن إبراهيم[١]، وموسى بن إسماعيل بن جعفر[٢]، وهما مرويتان عن علي عليه السلام أنه قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»، أو «ولا قود» حسب تعبير رواية موسى بن إسماعيل بن جعفر. كما استدلّوا بموثقة الحلبي[٣]، ورواية عبد الله بن سنان[٤]، الدالّتين على عدم قبول شهادة الرجلين مع أربع نسوة، وكذا بصحيحة محمد بن مسلم[٥] الدالّة على عدم نفوذ شهادة ثلاثة رجال مع امرأتين في الرجم.

ويناقش هذا الاستدلال بأن أياً من الروايات التي ذكرت لا تصلح للاستدلال بها على المدّعى؛ ذلك أن روايتي غياث بن إبراهيم وموسى بن إسماعيل بن جعفر عامّتين، فتقيَّدان بالروايات الدالّة على قبول شهادة النساء منضمات إلى الرجال، في الرجم والجلد، وكما قال الشيخ الطوسي في العلاقة بين هاتين الروايتين: إنهما يشملان غير حدّ الزنا[٦]. وكذلك الحال في موثقة الحلبي ورواية عبد الله بن سنان، وتلك المجموعة من الروايات الدالة على عدم قبول شهادة الرجلين مع أربع نساء، فإنها تقبل الاستدلال بها في موردها، وهو الرجم، لكن لا يمكن تسريتها إلى حدّ الجلد بإلغاء الخصوصية؛ ذلك أن لدينا روايات صحيحة دالّة على قبول شهادة الرجلين مع أربع نسوة في حدّ الجلد في الزنا، فهذه الروايات تشكّل مانعاً عن إلغاء خصوصية الرجم.

كذلك الحال في صحيحة ابن مسلم، فرغم أن دلالتها تامة إلا أن الشيخ الطوسي[٧]

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٨، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٢٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٠.

(٣) المصدر نفسه ٢٨: ١٣٢، باب ٣٠ من أبواب حدّ الزنا، ح١.

(٤) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح١٠.

(٥) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح٢٨.

(٦) تهذيب الأحكام ٦: ٢٦٦؛ ذيل الأحاديث: ٧٠٩، ٧١٠.

(٧) الاستبصار ٣: ٢٤، ح٧٦.

حملها على التقية، وعليه لا تكون حجةً، ولا يمكنها أن تعارض الروايات الصحيحة الدالّة على قبول شهادة ثلاثة رجال وامرأتين في إثبات الرجم.

انطلاقاً مما تقدم ثبت أن حدّ الرجم فقط يثبت بشهادة أربع رجال، أو ثلاثة مع امرأتين، أما حدّ الجلد فيثبت بشهادة رجلين وأربع نسوة أيضاً.

ج ـ حدّ السحق واللواط

ذهب بعض الفقهاء إلى جعل حدّ المساحقة واللواط من الموارد المستثناة من عدم قبول شهادة النساء في الحدود، ونظراً للخلاف الموجود بين الفقهاء هنا لا بد من رصد الآراء وتحليل الأدلّة.

١ ـ الآراء والنظريات المستَثْنِيَة

نقل عن علي بن بابويه أنه قال: «ويقبل في الحدود إذا شهد امرأتان وثلاثة رجال»[١]؛ كما ذهب ابنه في المقنع ـ وهو محمد بن علي بن بابويه ـ إلى النظرية نفسها، فقال: «ولا بأس بشهادة النساء في الحدود إذا شهد امرأتان وثلاثة رجال»[٢].

ونظراً لكون السحق واللواط هي الحدود الوحيدة المجمع على لزوم الشهود الأربعة العدول فيها، كحد الزنا[٣]، كان معنى كلام الصدوقَيْن القبول بشهادة النساء في السحق واللواط، رغم أن العلامة الحلي في المختلف ذكر مكان كلمة (الحدود) ـ عندما نقل رأي الصدوق الأول ـ كلمةَ (الزنا)، فقال: «يقبل في الزنا إذا شهد امرأتان وثلاثة رجال»[٤]. وكلام الصدوق ـ طبقاً لهذا النقل ـ يشمل حدّ الزنا فقط، ولا يطال السحق واللواط؛ ذلك أن كيفية الإثبات عبر شهادة النساء في كلام الصدوق مقيّدة بالزنا.

---

(١) نقله عنه في المختلف ٨: ٤٨٦، مسألة: ٧٤.

(٢) المقنع: ٤٠٢.

(٣) النجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٥٤.

(٤) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٦، ٤٨٨، مسألة: ٧٤.

ومن الفقهاء القائلين بقبول شهادة النساء في المساحقة واللواط: ابن حمزة في الوسيلة، حيث قال في كتاب القضاء منه: «تقبل شهادتهنّ مع الرجال... والآخر في الزنا والسحق»[١]، وهو نفسه، في بحث الجنايات من الكتاب نفسه، جعل اللواط كالمساحقة في أنه من الحدود التي تقبل فيها شهادة النساء، فقال: «اللواط يثبت بمثل ما يثبت الزنا من البينة... إنما يثبت السحق بالبينة أو الإقرار، على حدّ ثبوت الزنا واللواط بهما»[٢]، لكنه في موضع آخر نسب القول بثبوت حدّ الزنا بثلاثة رجال وامرأتين، أو برجلين وأربع نسوة، إلى القيل، وهو ما يشعر بعدم قبولـه بثبوت حدّ الزنا بمثل هذه الشهادات، قال: «وإنما يثبت بأحد شيئين: بالبينة، وبإقرار الفاعل على نفسه، والبينة أربعة رجال من العدول، وقيل: ثلاثة رجال وامرأتان، أو رجلان وأربع نسوة»[٣].

لكن مع ذلك كلّه، عدّ العلامة الحلي في مختلف الشيعة ابنَ حمزة من القائلين بقبول شهادة النساء في الزنا والمساحقة[٤].

ومن القائلين بقبول شهادة النساء في حدّي السحق واللواط ابن زهرة الحلبي في الغنية، حيث قال: «لا يقبل في الزنا إلا شهادة أربعة رجال... أو شهادة ثلاثة رجال وامرأتين، وكذا حكم اللواط والسحق، بدليل إجماع الطائفة»[٥]. وكذلك الحال مع الشهيد في الدروس؛ إذ ذكر أن ظاهر كلام ابن الجنيد هو تساوي اللواط والسحق مع الزنا من ناحية الطريق المثبت عبر شهادة النساء، حيث قال: «وظاهر ابن الجنيد مساواة اللواط والسحق للزنا في شهادة النساء»[٦]، ولعلّ استظهار الشهيد كان قد أخذه من

(١) الوسيلة: ٢٢٢.

(٢) المصدر نفسه: ٤١٤.

(٣) المصدر نفسه: ٤٠٩.

(٤) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٨؛ مسألة: ٧٤.

(٥) غنية النزوع: ٤٣٨.

(٦) الدروس الشرعية ٢: ١٣٦.

العلامة الحلي في المختلف، حيث قال: «وكلام ابن الجنيد يقتضي التعميم»[١].

٢. أدلّة نظرية استثناء المساحقة واللواط

رغم أنه لم يذكر المستثنون هنا دليلاً خاصاً إلاّ أنه يمكن العثور من مجموع كلماتهم على عدة أدلّة، لعلّها هي التي كانت منطلقاً لهم في رأيهم، وهي:

أ ـ خبر عبد الرحمن، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام... وقال: «تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال»[٢].

ب ـ عموم التنزيل في الرواية[٣] الدالة على أن اللواط كالزنا يثبت بالإقرار أربع مرات، وعليه فتمام أحكام الزنا ـ سواء على مستوى طرق الثبوت، أو على مستوى كيفية الحد ـ تجري في اللواط أيضاً، ومن طرق ثبوته شهادة ثلاثة رجال وامرأتين؛ إذ نظراً لعموم التنزيل يثبت اللواط بها أيضاً، وكذلك الحال في عموم التنزيل في رواية مكارم الأخلاق، حيث يدل على أن السحق في النساء كاللواط في الرجال، وحيث يثبت اللواط بالإقرار أربعاً كذا المساحقة، وكذا كيفية الحد ـ أي القتل ـ مثل الزنا، وعليه تترتب أحكام الزنا على المساحقة، فقد روى الحسن الطبرسيّ في (مكارم الأخلاق) عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «السحق في النساء بمنزلة اللواط في الرجال، فمن فعل من ذلك شيئاً فاقتلوهما، ثم اقتلوهما»[٤].

ج ـ الإجماع المنقول من السيد ابن زهرة في الغنية[٥].

٣. نقد أدلة نظرية الاستثناء

نقد الاستدلال بخبر عبد الرحمن: مع الأخذ بعين الاعتبار الروايات الصحيحة[٦]

---

(١) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٨، مسألة: ٧٤.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح٢١.

(٣) المصدر نفسه ٢٨: ١٦١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ اللواط، باب ٥، ح١.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٦، أبواب حدّ السحق والقيادة، باب١، ح٣.

(٥) غنية النزوع: ٤٣٨.

(٦) سوف نشير عند الحديث عن أدلة القائلين بعدم قبول شهادة النساء في حدّي اللواط والمساحقة

الدالة على عدم نفوذ شهادة النساء في الحدود، ومع الالتفات إلى الروايات الواردة في حدّ الزاني، والدالة على نفوذ شهادة النساء في حدّ الزنا فقط، وتخصيصها الروايات العامة الرافضة لحجية شهادة النساء في تمام الحدود، فإن خبر عبد الرحمن يُحمل على قبول شهادة النساء المنضمات إلى الرجال في حدّ الزنا، لا في تمام الحدود، وبعبارة أخرى: إن رواية عبد الرحمن تتخصّص بروايات حدّ الزنا، ولا تشمل سائر الحدود.

وبناء عليه لا يبقى عموم لهذه الرواية حتى يستدل به، ولو لم يقبل هذا الحمل، وقلنا بالتعارض بين روايات عدم قبول شهادة النساء في الحدود مع هذه الرواية، فإنّ الأرجحية تقف لصالح روايات عدم قبول شهادتهنّ في الحدود؛ بدليل أنها أصحّ سنداً، وأكثر عدداً، وهما من مرجّحات باب التعارض.

نقد الاستدلال بعموم التنزيل: لا وجود لعموم تنزيلي في هذه الروايات؛ ذلك أن تنزيل اللواط منزلة الزنا في رواية الطبرسي مرتبط بالجزاء، وهو القتل، لا أن اللواط تجري فيه تمام أحكام الزنا، ومجرد المماثلة بين اللواط والزنا في حجية الإقرار لأربع مرات لا يعني أن تمام طرق الإثبات ـ ومنها الشهادة ـ لها حكمٌ واحد.

نقد الاستدلال بالإجماع: لا حجية للإجماع المنقول في كلام السيد ابن زهرة؛ إذ الكثير من الفقهاء القدامى قالوا بعدم قبول شهادة النساء في الحدود، ولم يدّع أحدٌ من الفقهاء الخمسة القائلين بقبول شهادة النساء في حدّ السحق واللواط ما ادّعاه ابن زهرة هنا من الإجماع.

٤ . الآراء والنظريات الرافضة للاستثناء

يذهب سائر الفقهاء ـ غير من ذكرناهم آنفاً ـ إلى عدم قبول شهادة النساء في حدّي اللواط والمساحقة.

إلى هذه الروايات، وهي واردة في: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤.

٥ . أدلّة نظرية عدم استثناء حدّ اللواط والمساحقة

١ ـ صحيحة جميل وابن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده..»[١].

٢ ـ خبر غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»[٢].

٣ ـ خبر موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه.... عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود»[٣].

٤ ـ بناء الشارع على التخفيف في الحدود وعدم إجرائها لأدنى شبهة، فلم يُرِد الشارع تسهيل طرق إثبات الحدود، ولاسيّما الحدود العِرْضية التي تذهب بماء وجه أقرباء المقام عليه الحد، وتجعل سمعتهم عرضةً للخطر، وتكسر حرمة المجتمع كله، لهذا مارس قدراً عالياً من الدقة في طرق إثبات هذه الحدود إلى أن بلغ الأربعة شهود، ووضع على الشهود شروطاً خاصة، وعلى كيفية مشاهدتهم للحدث كذلك...، ومن هذا كله نفهم أن مسألة الحدود مسألة خاصة، فإذا لم نقل: إن إثباتها ضمن هذه الشروط الخاصة محال فلا أقل من أنه في غاية الصعوبة، ولعلّ الحكمة من ذلك حفظ حرمة الناس وسمعتهم، وعدم هتكها وحرمة المجتمع.

٦ . استنتاج ودراسة

مع ملاحظة أدلة الطرفين معاً نجد أن القول القوي هو عدم قبول شهادة النساء في المساحقة واللواط؛ ذلك أن الروايات الصحيحة السند التامة الدلالة قامت على ذلك، والخروج عن العموم أو الإطلاق الموجود فيها يحتاج إلى دليل خاص ومستحكم تماماً مثلها وعلى شاكلتها، وهو ما لم نعثر عليه لدى رصدنا للأدلة ودراستها، وعليه

(١) المصدر نفسه: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح٢٩.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٠.

فعمومية هذه الروايات باقية على حالها، ولا تخصّص سوى بحدّ الزنا دون غيره.

٧. إثارة احتمال في المسألة

نثير هنا ـ استكمالاً لدراسة تمام جوانب الموضوع ـ احتمالاً في قضية قبول شهادة النساء في حدّي السحق واللواط، رغم أننا ذكرنا التحقيق في هذه المسألة، إلاّ أننا نذكره نظراً للفائدة العلمية لهذا الاحتمال، حيث سيشار ـ أولاً ـ إلى دليل اجتهادي في القضية، واستيعاباً لتمام الاحتمالات المفروضة في الموضوع ثانياً، فلربما يتبنّى فقيه أو محقق فيما بعد هذا الاحتمال، ويطرحه بوصفه نظريةً فقهية يثبتها عبر مراكمة دراسات أخرى في الموضوع.

وقد اتضح من دراسة الأدلة: أولاً: إن الحكمة من تشدّد الشارع وتعسيره طريق ثبوت حدّي السحق واللواط ـ كالزنا ـ هو حفظ الأعراض وسمعة الناس.

ثانياً: إن إجراء الحد مربوط بشخصين، إلاّ أن مسألة الحرمة والسمعة وماء الوجه لا تختص بهما، بل تستوعب الأقرباء، تماماً كما في حدّ الزنا.

ثالثاً: ورد في الرواية[١] أن حدّ اللواط كحد الزنا يثبت بالإقرار أربع مرات.

رابعاً: يجمع الفقهاء على أن شهادة أربعة رجال تثبت الحد في اللواط والسحق[٢]، من جهة نجد فقيهاً آخر، مثل صاحب الجواهر، يشير في موارد كثيرة إلى الاستدلال بمذاق الفقه، أو مذاق الشارع، معتبراً إيّاه حجةً[٣]، وكمثال على ذلك: عندما لا تكون بيدنا أدلة خاصة في

---

(١) المصدر نفسه ٢٨: ١٦١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ اللواط، باب٥، ح١.

(٢) يقول العلامة الحلي في إرشاد الأذهان ٢: ١٧٦، في مورد حدّ السحق: «تثبت بالإقرار مرتين.. وبشهادة عدلين»، ولم يذكر الشهيد الأول في غاية المراد، وهو شرح للإرشاد، ولا الشهيد الثاني في شرحه على الإرشاد، أيَّ حاشية أو تعريض بهذا الكلام، والظاهر أنه لا يوجد غير العلامة، وفي هذا الكتاب فقط، أيّ قائل بثبوت الحد بإقرارين وشاهدين (غاية المراد ٦: ٢٢٠، كتاب الحدود)، يشار إلى أن المحققين الأردبيلي والنجفي ذكرا في قضية لزوم الشهود الأربعة في اللواط والسحق أنه لا دليل ولا نص معتبر على ذلك. فانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٤١، و١٣: ١٢٧؛ وجواهر الكلام ٤١: ١٥٤.

(٣) استند صاحب الجواهر في سبعة مواضع إلى مذاق الشرع أو مذاق الفقه، ثلاثة منها عبارة عن:

موضوع ما، إلاّ أن هناك أدلة تحوم حوله وتتصل به وتطلّ عليه، فإنه يمكن من مجموع هذه الأدلة تحصيل مذاق الشارع والإفتاء وفقه؛ أو لا يكون عندنا في موضوع ما أي دليل على العدم، إلاّ أن الأدلة الموجودة في سائر الأبواب الفقهية يمكنها أن تساعد على الحكم بالعدم.

انطلاقاً من ذلك، وإذا عدنا إلى موضوعنا هنا، فقد يمكن لفقيه ـ بملاحظة أوجه التشابه الأربعة بين الزنا والمساحقة واللواط مما أسلفناه قريباً ـ أن يحصل له يقين أنه لا فرق عند الشارع بين هذه الثلاثة في إثبات الحد بشهادة ثلاثة رجال وامرأتين، ويكون دليله مذاق الشارع أو الفقه، يشار أيضاً إلى أنه لا يمكن أن نقبل الاستناد إلى مذاق الشارع من أيّ شخص كان، إلاّ إذا كان من فقهاء أمثال صاحب الجواهر، أو الشيخ الأنصاري، ممن قضوا عمرهم في دراسة النصوص وتحليل متون الأحاديث وكلمات الفقه والفقهاء، وكانوا مطّلعين على تمام أبواب الفقه، منزهين عن كل هوى في الفتوى.

المبحث الثاني: الحدود غير العِرْضية

من الموضوعات التي ادّعي الإجماع[1] على عدم قبول شهادة النساء فيها هو الحدود غير العِرْضية، وهذه الحدود تنقسم إلى قسمين: أحدهما: ما كان حق الله فقط، وهي عبارة عن حدّ شرب الخمر، والارتداد، والمحاربة، والقيادة وغير ذلك؛ وثانيها: ما كان حق الله وحق الناس معاً، مثل: حدّ السرقة، وحدّ القذف.

أدلة عدم حجية شهادة النساء في الحدود غير العِرْضية

أ ـ الأصل

ويمكن بيان هذا الأصل بوجهين:

جواهر الكلام ١: ١٥٠: «بل يكاد يقطع المتأمل في مذاق الشرع بعدمه»؛ و٢: ٣٢٩: «ما يستفاد مطلوبيته ورجحانه من ممارسة مذاق الشارع وإن لم يرد به دليل بالخصوص»؛ و١٥: ١٩٦: «ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشارع».

(١) ابن زهرة، غنية النـزوع ١: ٤٣٨.

الأول: أصل عدم الحجية، الذي هو أصل أولي في باب الشهادات، ونتيجته عدم قبول شهادة مطلق الشهود ـ أعم من الرجال والنساء ـ إلاّ إذا قام دليل خاص على الخروج عن عموم هذا الأصل.

الثاني: أصل عدم حجية شهادة النساء في الحدود، ومستند هذا الأصل ـ كما تقدم ـ هو الروايات الخاصة الواردة في باب الحدود.

ونظراً لكون عدم قبول شهادة النساء في الحدود غير العِرْضية إجماعياً، نكتفي هنا بذكر استدلال الأردبيلي والنجفي بالأصل في المقام.

١ . استدلال المحقق الأردبيلي بالأصل

ظاهر كلام المحقق الأردبيلي هو الاستدلال بالوجه الأول المتقدم، رغم أنه لا فرق بين الوجهين؛ لأن الوجه الثاني يرجع إلى الوجه الأول الذي هو أعم وأشمل، وعليه، فالاختلاف الوحيد بين الوجهين إنما هو في مقدار الشمول، يقول المحقق الأردبيلي: «وأما أنّ ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحدود وكل حقوق الله تعالى إنما يثبت بالشاهدين فلما عرفت من أن الذي يثبت بالشاهد واليمين ليس إلاّ الدين والمال، وكذا ما ثبت بالشاهد والمرأتين، وما ثبت بالمرأة الواحدة ونحوها[١] فليس إلاّ الولادة والاستهلال، وما يثبت بشهادة النساء فليس إلاّ ما لا يمكن اطلاع الرجال عليه، مثل: عيوب النساء الباطنة، والرضاع، فما عدا ذلك إنما يثبت بالشاهدين كأنه بالإجماع، وظاهر ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) في الجملة، ولا شك أن الحدود وكل حق من حقوق الله، مالية كانت، كالزكاة، أو غيرها، كالشرب والسرقة، عدا ذلك»[٢].

---

(١) الظاهر أن مراده الرجل الواحد؛ ذلك أنه قال في مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٣٩: «الظاهر أن الرجل الواحد يقوم مقام المرأة الواحدة في مسألتي الوصية والولادة بالطريق الأولى».

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٤٢.

٢ ـ استدلال المحقق النجفي بالأصل

وظاهره في أصالة عدم حجية شهادة النساء في الحدود، حيث يقول: «(ومنه) أي ما هو حق الله تعالى (وما يثبت بشاهدين) عدلين (وهو ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحدود، كالسرقة وشرب الخمر والردّة).. لإطلاق ما دل على قبولهما من الكتاب والسنة...، إلى غير ذلك من النصوص بالخصوص والعموم، مع أصالة عدم الثبوت بغير ذلك»[١].

ب ـ الروايات

حيث لا وجود لرواية خاصة تدل على عدم قبول شهادة النساء في هذه الموارد بالخصوص استند الفقهاء إلى إطلاق الروايات الدالة على عدم قبول شهادة النساء في الحدود، ونشير إلى هذه الروايات هنا:

١ ـ صحيحتا جميل بن دراج ومحمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده..»[٢].

٢ ـ رواية غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»[٣].

٣ ـ رواية موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود»[٤].

٤ ـ رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود...»[٥].

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ١٥٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح٢٩.

(٤) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٠.

(٥) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح٤٢.

وكيفية الاستدلال بهذه الروايات واضحة؛ ذلك أن فيها إطلاقاً في مورد الحدود، فتشمل الحدود غير العِرْضية أيضاً، إلاّ إذا قيل: إن المراد من الحدود فيها خصوص الحدود العِرْضية، فلا يكون فيها إطلاق، إلاّ أن إثبات هذا الاحتمال صعب جداً، إذا لم نقل: إنه مستحيل، مع الأخذ بعين الاعتبار الروايات الواردة في الحدود غير العِرْضية، والتي أطلق فيها عليها عنوان (الحد)، وكذلك مع ملاحظة تعريف الحدود وامتيازها عن التعزيرات.

ج. قاعدة التخفيف والدرء

الوحيد الذي استند إلى هذه القاعدة هنا هو الفاضل الهندي[1]، ولا نرى أثراً لها لإثبات عدم حجية شهادة النساء في الحدود غير العِرْضية عند غيره.

د. الإجماع

ادّعى ابن زهرة في الغنية[2] والسيد الطباطبائي[3] الإجماعَ هنا، رغم أن الإجماع على عدم الحجية جاء شاملاً للحدود على إطلاقها، دون ذكر الحدود غير العِرْضية بالخصوص، ومن الواضح أن الحدود غير العِرْضية تعدّ جزءاً من الحدود، وادّعاء خروجها عنها ادعاء بلا دليل، بل ـ وكما تقدم ـ هناك دليل على خلاف هذا الادعاء.

شبهات واحتمالات في الاستدلال بالروايات

حيث كان عمدة استدلال المستدلين هنا هو إطلاق الروايات الواردة في الحدود، والوجوه الأخرى ترجع إلى الروايات، مثل الأصل والإجماع، أو أنّ ضعفها واضح، مثل: قاعدة بناء الحدود على التخفيف، حيث يبدو ضعفها في الحدود التي ترجع إلى حق الناس أوضح وأجلى...، كان لا بد لنا من أن ندرس تمام الاحتمالات التي قد

---

(١) كشف اللثام ١٠: ٣٢١.

(٢) غنية النزوع: ٤٣٨.

(٣) رياض المسائل ٢: ٤٤٣.

تبعث على تضعيف الاستدلال بالروايات، وفي بعض هذه الاحتمالات شبهات نشير إليها أيضاً، ولا ننسى الإشارة إلى أنّ ذكر هذه الاحتمالات، بل وتقويتها في بعض الموارد، لا يعني قبولنا بشهادة النساء في الحدود غير العِرْضية، كل ما في الأمر أننا نريد دراسة تمام جوانب الموضوع.

الاحتمال الأول: إن كلمة «النساء» في هذه الروايات ما جاءت بها هنّ نساء، ولا ربط لها بشهادة المرأتين العادلتين، أي أن الإمام كان يريد أن يقول: إن شهادة النساء في الحدود لا تقبل؛ لأنهنّ غير مطلعات على قضايا المجتمع، مثل: السرقات، وما يخالف العفاف، وهذا لا ربط له بالقبول بشهادة امرأتين عادلتين عارفتين بهذا النوع من القضايا، ويؤيد هذا الاحتمال أن الوارد في القرآن الكريم في قبول شهادة النساء هو كلمة «المرأة»، وليس «النساء»، قال تعالى:﴿...فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، كما جاء في روايات حدّ الزنا تعبير «المرأتان» مثل: «.. وتجوز شهادتهنّ في حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان»[١].

وبناء عليه فعندما يكون الحديث عن النساء دون قيد العدالة والوثاقة، ولا يكون المقام مقام ذكر البينة الشرعية، نجد في النصوص استخدام كلمة (نساء)، أما عندما يكون الحديث عن شهادة النساء مع قيد العدالة، والمقام مقام البينة الشرعية، فإننا نجد كلمة (المرأة) في الروايات.

إلاّ أن هذا الاحتمال باطل، فالوجه العمدة في الردّ عليه سيأتي لدى دراسة الاحتمالات اللاحقة، إلاّ أنه لا بد أن يعلم بأنه ضعيف للغاية؛ إذ في هذه الروايات نفسها ورد تعبير (نسوة)؛ حيث جاء في خبر عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «... ولا يجوز في الرجم شهادة رجلين وأربع نسوة...»[٢]. فمع مجيء أربع نسوة إلى جانب الرجلين، تصبح الرواية صريحة في أن كلمة النساء فيها متصلة

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح٧، ومثله ح٥.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح١٠.

ببحث شهادتهنّ مع قيد العدالة، لا بدونه.

الاحتمال الثاني: إن هذه الروايات الدالة على عدم حجية شهادة النساء في الحدود تعارض الروايات العامة والمطلقة الدالة على حجية شهادة العدلين؛ ذلك أن الأخيرة تدلّ ـ بإلغاء الخصوصية وبالفهم العرفي ـ على حجية شهادة العدلين، سواء كانا رجلين أم امرأتين، والمدلول الإطلاقي لهذه الروايات هنا هو عدم حجية شهادة النساء في جميع الحدود، وعليه لا يمكن التمسّك بإطلاق هذه الروايات لإثبات عدم حجية شهادة النساء في الحدود غير العِرْضية.

وقد يجاب عن هذا الاحتمال بأن روايات باب الحدود خاصة فيما روايات حجية شهادة العدلين عامة، وطبقاً لقاعدة حمل العام على الخاص نرفع اليد عن الروايات الدالة على الحجية بتخصيص روايات باب الحدود لها، وبهذا يرتفع التعارض.

إلاّ أنّ هذا الجواب غير تام؛ ذلك أن دليل حجية الظواهر ودليل تخصيص العام بالخاص مثل دليل حجية خبر الواحد، أي هو السيرة العقلائية، والعقلاء لا يمكن أن يقبلوا تخصيصاً مخالفاً للفهم العرفي وإلغائهم للخصوصية عرفاً، فلا يكون تخصيصاً حجةً. وتوضيح هذه النقطة أن روايات باب الحدود خاصة، فضلاً عن ضعفها السندي عدا صحيحة جميل وابن حمران، تخالف الفهم العرفي، فيما أدلة الشهادة العامة توافقه، وعليه لا يرى العقلاء تخصيص عام موافق للفهم العرفي برواية أو روايتين تخالفان فهم العرف، ذلك أن طريقة العقلاء في مثل هذه الموارد أنه لو أراد الشارع بيان أمر يقع على خلاف بناء العقلاء والفهم العرفي فلابد له أن يورده بنصوص محكمة ومعتبرة، مثل: حرمة القياس، حيث كانت الأدلة الواضحة والنصوص المستفيضة مانعة عن التمسّك به.

ولا يفوتنا التأكيد على أن هذه القاعدة تجري في تمام أبواب الفقه، ففي كتاب الله تعالى مثلاً جاء حول حدّ زنا غير المحصن: ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ (النور: ٢)، وإطلاقها شامل للرجل والمرأة والمسلم وغيره، إلاّ أن لدينا

حول هذا الموضوع رواية معتبرة يفيد ترك استفصال الإمام فيها في جوابه لسؤال السائل أنه إذا كان الزنا بين يهودي وامرأة مسلمة قتل ولو كان غير محصن، ففي خبر حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن يهودي فجر بمسلمة، قال: «يقتل»[1]، ومن الواضح أن هذا الحكم على خلاف نصّ القرآن، فمع الأخذ بحجية خبر الواحد من باب بناء العقلاء، فإن العقلاء لا يخصصون إطلاق آية قرآنية بخبر مخالف للفهم العرفي والعقلائي، خصوصاً في مجال الدماء، وهو مجال الاحتياط.

والنتيجة أنه حيث لا مجال لتخصيص الروايات العامة للشهادة بروايات باب الحدود تظلّ على عمومها، وتدل على حجية شهادة المرأتين في الحدود.

الاحتمال الثالث: إن هذه الروايات التي تفيد عدم حجية شهادة النساء في الحدود مخصّصة بما دل على قبول شهادتهنّ في حدّ الرجم والجلد في باب الزنا، وهذا التخصيص يدل ـ أولاً ـ على أن عدم قبول شهادة النساء في باب الحدود ليس حكماً تعبدياً لا نفهم منه شيئاً، كما تفيد ـ ثانياً ـ أنه حيث قبلت شهادة النساء في حدود مثل الزنا ـ وعقوبته القتل ـ فبالأولوية العقلائية أن تكون شهادتهنّ حجةً في الحدود التي تكون عقوباتها أقلّ، ووفقاً لهذه الأولوية المفهومة من أدلّة حجية شهادة النساء في حدّ الزنا تكون روايات باب الرجم معارضةً لروايات عدم حجية شهادتهنّ في مطلق الحدود، مما يؤدي إلى تخصيص الروايات المطلقة، وعليه فكما لا تشمل هذه الروايات المانعة المطلقة حدّ الزنا كذلك لا تشمل الحدود غير العِرْضية.

الاحتمال الرابع: احتمال صدور هذه الروايات تقيةً؛ لأن أهل السنّة يذهبون إلى عدم

---

(١) وسائل الشيعة ٢٨: ١٤١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب٣٦، ح١، ويذكر الأستاذ الصانعي حول هذه الرواية أنها جاءت لبيان قضية خارجية شخصية؛ ذلك أن السائل سأل عن يهودي زنا مع مسلمة، ولم يكن السؤال عن عنوان اليهودي بل عن واحد منهم، وهذا النوع من الأسئلة يدلّ على شخصية السؤال، ومن ثم على شخصية الجواب ودلالته الجزئية الموردية. (تقريرات درس الشيخ الصانعي).

قبول شهادة النساء في الحدود، وأدلتهم في هذا المجال سلسلة من الوجوه الاعتبارية، دون أن يوردوا دليلاً خاصاً من كتاب أو سنّة.

ووجوه الاستدلال عند أهل السنّة هي:

١ ـ إن شهادة النساء في الحدود محلّ الشبهة، ذلك أن القرآن قبل شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد، أما في الحدود فإن البناء قائم على عدم إجراء الحد، الأمر المستند إلى قاعدة: «درء الحدود بالشبهات»، وعليه لا تقبل شهادة النساء في الحدود.

٢ ـ لا تقبل شهادة المرأة مطلقاً مع عدم انضمام الرجال، حتى لو بلغ عددهنّ كثرةً ما بلغ، وعليه لا تقبل شهادتهن في الحدود أبداً.

ولعل قصدهم من «محل الشبهة» هو أن شهادتهنّ غير حجة، وإنما تقبل في بعض المواضع منضمات إلى الرجال، وهذا ما صرح به القرآن أيضاً، حيث عدّ الأموال والديون فقط، ففي غير هذه الموارد لا تقبل شهادة النساء أبداً.

وهذه الوجوه التي ذكرناها مأخوذة من كتاب المغني لابن قدامة، إنه يقول: «مسألة: قال: (ولا يقبل في ما سوى الأموال مما يطلع عليه الرجال أقلّ من الرجلين)، وهذا القسم نوعان: أحدهما: العقوبات، وهي الحدود والقصاص، فلا يقبل فيه إلاّ شهادة رجلين، إلاّ ما روي عن عطاء وحماد أنهما قالا: يقبل فيه رجل وامرأتان، قياساً على الشهادة في الأموال، ولنا أن هذا مما يحتاط لدرئه وإسقاطه، ولهذا يندرئ بالشبهات، ولا تدعو الحاجة إلى إثباته، وفي شهادة النساء شبهة، بدليل قوله تعالى: ﴿**أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى**﴾ وأنه لا تقبل شهادتهنّ وإن كثرن ما لم يكن معهنّ رجل، فوجب أن لا تقبل شهادتهن فيه، ولا يصح قياس هذا على المال؛ لما ذكرنا من الفرق، وبهذا الذي ذكرنا قال سعيد بن المسيب، والشعبي، والنخعي، وحماد، والزهري، وربيعة، ومالك، والشافعي، وأبو عبيد، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، واتفق هؤلاء وغيرهم على أنها تثبت بشهادة رجلين ما خلا الزنا...، فإن الزنا الموجب للحد لا يثبت إلاّ بأربعة...»[1].

---

(١) المغني والشرح الكبير ١٢ : ٧.

فمع الالتفات إلى فتوى أهل السنّة في الحدود يحتمل أن تكون روايات باب الحدود قد جاءت منسجمةً معهم على أساس التقية، ذلك أنها روايات مخالفة لبناء العقلاء في باب الشهادات؛ إذ تثبت نوعاً من التعبد، والعقلاء لا يقبلون التعبد المحض المخالف لبناءاتهم، إلاّ إذا أرفق بأدلة مستحكمة وكثيرة تعطي اليقين بأن مفادها هو نظر الشارع حقاً، وهذه الروايات هنا ليس لها هذه الطاقة؛ لأنها ضعيفة من حيث السند، سوى صحيحة جميل وحمران، بل إنها مخدوشة من الناحيتين الأدبية اللغوية والمعنائية، ففي رواية موسى بن إسماعيل ـ على سبيل المثال ـ جاء: «.. لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود...»[1]، فإن جملة: «لا قود» ليست صحيحة من الناحية اللغوية، بل الصحيح هو ما جاء في رواية غياث بن إبراهيم: «ولا في القود»[2]، كذلك الحال في رواية السكوني فقد حملها الشيخ الطوسي في التهذيب[3] والاستبصار[4] على التقية، أو على نوع من الكراهة، ودليل كونها على نحو التقية هو رواية داوود بن الحصين[5]، وكذلك صحيحة جميل وحمران، حيث جاء فيها:.. أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده...»[6]، مع أنّ القتل ليس جزءاً من الحدود، وأهل السنّة لا يرونه جزءاً منها، بل يطرحونه بعنوان القصاص.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه الإشكالات جميعها في الروايات الدالة على عدم حجية شهادة النساء في الحدود يبعد جداً أن يتمسك العقلاء بهذه الروايات لتخصيص أدلة الشهادة العامة، والموافقة للفهم العرفي والارتكازات العقلائية.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٥٩، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح٣٠.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح٢٩.

(٣) التهذيب ٦ : ٢٨١، ح٧٧٣.

(٤) الاستبصار ٣: ٢٥، ح٨٠.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧ : ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح٣٥.

(٦) المصدر نفسه: ٣٥٠، ح١.

إشكال على احتمال التقية

قد يشكل شخص ويقول: حيث لا يمكن حمل الروايات الصحيحة على التقية وإسقاطها عن الحجية، وهناك روايتان في هذه الروايات صحيحة السند تدل على عدم قبول شهادة النساء...، إذاً فلا يمكننا القول بالتقية في هذه النصوص، ويؤيد ذلك كلام العلامة المجلسي[١] حول روايات تحريف القرآن، وعددها كثير جداً، وقد قيل: إن بينها روايات صحيحة، فقد اعتقد المجلسي أنه لا يمكن وضع علامة استفهام كبيرة حول هذه الروايات؛ نظراً لصحّتها وكثرتها؛ إذ لو فعلنا ذلك فكل رواياتنا ستكون عرضة للتساؤل والنقد.

جواب الإشكال

أولاً: نكتفي في التعليق على ما قاله العلامة المجلسي بما ذكره المرحوم الشعراني في حاشية كتاب الكافي، يقول: «وقال المجلسي رحمه الله في مرآة العقول: لا يخفى أن هذا الخبر وكثيراً من الأخبار الصحيحة صريحة في نقض القرآن وتغييره، وعندي أن الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأساً، بل ظني أن الأخبار لا يقصر الإمامة؛ فكيف يثبتونها بالخبر، انتهى. والجواب أنا لا نثبت أصل الإمامة بالخبر الوارد عن أهل البيت، فإنه مصادرة على المطلوب، بل بالعقل مؤيّداً بأخبار أهل السنّة، وكما أن طرح جميع الأخبار يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار فقبول جميعها يوجب رفع الاعتماد عن القرآن، والقرآن أولى بأن يعتمد عليه»[٢].

فالشعراني هنا يرى أن القبول بتحريف القرآن له مضار أكبر وأكثر من ردّ أحاديث التحريف؛ ذلك أن حفظ القرآن والحيلولة دون الخدش في الاعتماد عليه أولى من

---

(١) مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

(٢) الوافي، ج ٢، حاشية الشعراني: ٢٣٢.

الخدشة في الروايات، رغم أن الشعراني نفسه أنكر بعد ذلك وجود روايات صحيحة وصريحة في تحريف القرآن.

ثانياً: إن لدينا روايات صحيحة وموثقة كثيرة في الأبواب المختلفة تخالف القرآن الكريم، وبطلانها واضح جداً، وسنشير إلى هذه الروايات.

ونتيجة ذلك أن الاستدلال بروايات صحيحة السند لابد أن يكون بالتدقيق في القرآن والمعايير المختلفة، وأحد هذه المعايير يمكن أن يكون العدالة وعدم ظلم الآخرين، ولاسيّما في ما يرجع إلى موضوع حقوق الإنسان، مع الانتباه أيضاً إلى بناء العقلاء في التخصيصات والتقييدات وحجية الظواهر وخبر الواحد الثقة.

ونكتفي هنا بذكر روايتين صحيحتين سنداً وردتا في باب الحدود، وبطلانها واضح، ونترك الحكم للباحثين الفضلاء الأعزاء، كما أن هاتين الروايتين وردتا في كتب: التهذيب، والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه، وهما:

١ ـ صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرجم في القرآن قول الله عز وجل: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة»[(١)].

٢ ـ موثقة سليمان بن خالد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في القرآن رجم؟ قال: «نعم»، قلت: كيف؟ قال: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة»[(٢)].

الجواب المشترك على تمام الاحتمالات

ثمة جوابان مشتركان يطالان تمام الاحتمالات المتقدمة التي تهدف الخدش في دلالة روايات الحدود، وهذان الجوابان يضعّفان من هذه الاحتمالات ويردّانها:

١ ـ لدينا في الروايات الدالة على عدم حجية شهادة النساء في الحدود، روايات

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٣، ح٧؛ ووسائل الشيعة ٢٨: ٦٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب١، ح٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٧، ح٣٢؛ ووسائل الشيعة ٢٨: ٦٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب١، ح١٨.

صحيحة السند، فلا يمكن رفع اليد عنها بمثل هذه الاحتمالات، ذلك أنها روايات ظاهرة في عدم حجية شهادة النساء في الحدود، فلا يمكن الاعتناء بمثل هذه الاحتمالات في مقابل الروايات المعتبرة، وبصرف الاحتمال لا يمكن إسقاط الحجية.

٢ ـ إذا أردتم بهذه الاحتمالات إسقاط حجية هذه الروايات فإنكم سوف تواجهون مشاكل في موضوعين فقهيين، مع أنكم اعتبرتم شهادة النساء حجة فيهما، واستندتم في ذلك إلى هذه الروايات عينها، وهذان الأمران هما: أ ـ حجية شهادة النساء في إثبات الطلاق. ب ـ حجية شهادة النساء في القتل.

وتوضيح ذلك أن هناك روايات تدل على عدم حجية شهادة النساء في الطلاق والدم، مثل: رواية محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام...، قال: «.. ولا تجوز شهادتهنّ في الطلاق، ولا في الدم»[١]، وقد تقدم في بحث الطلاق أن هذه المجموعة من الروايات تعارض صحيحة حمران وجميل الدالتين على قبول شهادة النساء في الدم بعد عدم إمكان التفكيك[٢] في المضمون، وهذا التعارض يشكّل مانعاً وعائقاً رئيساً عن التمسك بروايات عدم حجية شهادة النساء في الطلاق، وعمدة وجوه عدم قبول شهادة النساء في الطلاق هو هذه الروايات التي تسقط عن الحجية بعد وقوع هذه المعارضة، من هنا نجد أنفسنا في هذا الموضوع معتمدين على بناء العقلاء وعمومات الشهادة لإثبات حجية شهادة المرأة في الطلاق، بعد تهاوي دليل عدم حجية شهادتها فيه.

من هنا إذا أسقطنا روايات باب الحدود ـ وإحداها صحيحة جميل وحمران ـ عن الحجية فلن يكون هناك معارض في باب الطلاق، فتتعين دلالة أخبار المنع عن

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، باب٢٤، ح٧؛ ومثلها في الدلالة ما جاء صفحة: ٣٥٢، ح٥؛ و٣٥٤، ح١١.

(٢) إنما قلنا بالمعارضة في الدم؛ لأن حكم الطلاق والدم جاءا معاً بجملة: «لا تجوز»، والعقلاء لا يقبلون في مثله التبعيض في الحجية.

شهادتهنّ في الطلاق.

كذلك يجري هذا الإشكال في روايات باب القتل، حيث تدل على عدم نفوذ شهادة النساء في القتل، تعارضها أيضاً ـ كما قلنا هناك ـ صحيحة جميل وحمران، ومن بين الروايات هناك مرفوعة حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في القتل»[1].

احتمال في الجمع بين الروايات

انطلاقاً من الإشكال الموجود في الاحتمالات الأربعة المتقدمة، والذي حال دون القول بعدم حجية روايات باب الحدود، مع حجية شهادة النساء في الحدود غير العِرْضية...، ثمة احتمال آخر في هذه الروايات يمكن على أساسه الجمع بينها، لا بأس بذكره لإكمال جوانب الموضوع.

أولاً: ترتبط روايات باب الحدود، التي جاء فيها: «... لا تجوز شهادة النساء في الحدود..»[2]، بشهادة النساء منفردات، ودون انضمام الرجال إليهنّ، حيث لا تقبل شهادتهنّ في هذه الحال، ويؤيد هذا الحمل خبر عبد الرحمن الذي ورد فيه: «.. تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال»[3]، وعليه فلا منافاة بين تلك الروايات مع الروايات الواردة في حدّ الزنا (الرجم والجلد)، لأن روايات باب الحدود ـ انطلاقاً من هذا الحمل ـ تدل على عدم حجية شهادة النساء منفردات، وهي ساكتة عن كيفية قبول شهادة النساء إذا انضم إليهنّ الرجال، فيما روايات باب حدّ الزنا تدل على قبول شهادة النساء وكيفية ذلك في باب الزنا.

ثانياً: حيث حملنا روايات باب الحدود على قبول شهادة النساء مع الرجال، وحيث كانت لدينا في باب حدّ الزنا روايات تدل على قبول شهادة النساء منضمات إلى الرجال

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٨، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ٣٥٦، ح ٣١.

في الجملة، أمكن القول: إن روايات الحدود التي ورد فيها: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود»[١] تعني (لا تجوز في الحدود العِرْضية منفرداً)، وهذا يعني أن هذه الروايات لا تدل على عدم قبول شهادة النساء في الحدود غير العِرْضية، مثل: حدّ الإفطار في شهر رمضان، وحدّ القذف، وشرب الخمر، وغير ذلك، بل هي ساكتة عنها، كما أنها لا تعارض بناء العقلاء والفهم العرفي والأصل الثانوي في مورد شهادة النساء في الحدود، وعليه فالبناء العقلائي والفهم العرفي والأصل الثانوي أسسٌ ثابتة محكمة في الحدود غير العِرْضية، وتدلّ على قبول شهادة النساء في هذه الحدود.

دراسة واستنتاج

ليس بعيداً ـ انطلاقاً مما تقدم من أبحاث وجمع بين الروايات ـ أن يذهب فقيهٌ إلى نفوذ شهادة النساء منفردات وغير منفردات في الحدود (غير الزنا)، على أساس إلغاء الخصوصية، وتنقيح المناط في الشهادة، وملاكها عدالة الشاهد ورؤيته، وكذلك العمومات المستفادة من روايات الشهادة. كما يذهب أيضاً إلى نفوذ شهادتهنّ في حقوق الله.

وتجدر الإشارة إلى أنه في أيّ مورد من الموارد التي تقبل فيها شهادة النساء ـ غير باب الأموال والديون؛ لعلّة سبق ذكرها ـ لا تختلف هذه الشهادة من حيث العدد عن شهادة الرجال إطلاقاً.

المبحث الثالث: شهادة النساء في مجال التعزيرات

يدرج الحديث عن شهادة النساء في التعزيرات في ذيل البحث عن شهادتهنّ في الحدود، بل هو من متفرعاته، إذ أيّ مبنى أو نظرية يختارها الفقيه في شهادة النساء في الحدود ستكون نافذة المفعول في نطاق التعزيرات أيضاً.

وبناء عليه، وكما قلنا في باب الحدود بقبول شهادة النساء فيه كذلك نقوّي في

(١) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح٣٠.

التعزيرات نفوذ شهادتهنّ فيها؛ وذلك لـ:

١ ـ الأصل الثاني في الشهادة، والدال على قبول شهادة النساء في الحدود على أساس إلغاء الخصوصية، وتنقيح المناط.

٢ ـ عندما نقول بقبول شهادة النساء في حدود، مثل: الارتداد، يحكم فيها بالقتل على أن تكون امرأتين عادلتين، فبطريق أولى ستكون شهادتهنّ نافذةً في مجال التعزيرات عرفاً؛ إذ التعزير بمثابة اللاشيء أمام القتل.

أما إذا قلنا بالرأي الذي يذهب إلى عدم قبول شهادة النساء في الحدود، فإنه لا مفرّ من القول بعدم قبول شهادتهنّ في التعزير أيضاً؛ وذلك لـ:

١ ـ إنه مقتضى الأصل الثالث في باب شهادة النساء في الحدود، والذي يدلّ على عدم حجية شهادتهنّ في مطلقها.

٢ ـ إنه مفاد دلالة الحصر في موثقة السكوني، حيث ذكرت هذه الرواية الموارد التي يقبل فيها بشهادة النساء، دون أن تعدَّ منها إطلاقاً قبول شهادتهنّ في التعزيرات.

نظريّة مساواة الدية

بين الرجل والمرأة والمسلم والكافر

المقدّمة

من أكبر ما يقلق الفقهاء الملتزمين العارفين خلوصُ الفقه الإسلامي وإنتاجيّته؛ فمن جهة على الفقيه أن يراقب حركة الفقه أن لا تنزاح عن الإطار القواعدي الاجتهادي والمصادر الوحيانية المقدّسة، كما أن عليه ـ من جهة ثانية ـ أن يحمي الاستنباطات والاجتهادات عن أن تغدو مظهراً لعجز الفقه عن إدارة الحياة البشرية.

وبحقّ يقال: إن بلوغ سبيل الوسط والصواب، كالصراط المستقيم، أدقّ من الشعرة وأحدّ من السيف، فقد أفرط فريق في تمسّكه بخلوص الفقه وصفائه، فلم يولِ أية عناية بالجانب التنفيذي والإنتاجي للاجتهادات والآراء، وعندما لا تقدر فتوى معيّنة على أن تضمن لنفسها إجراءها عملياً، ولا تدخل حيّز التنفيذ، فإنهم يتهمون الناس بعدم الاعتناء بالدين ولا الاهتمام به.

وقد أفرط فريق آخر على الخط الثاني، فلم يهتمّوا سوى بعملانية الفقه وأدائه الميداني، وقد تضاعف إفراط هذا الفريق عندما صار ينظر لهذا الموضوع على مستوى الفرق والمذاهب والأديان كلّها، بل بلغ بهم الحال أن اعتبروا الفقه أقلّ من مستوى القوانين الوضعية.

والحقّ أن هذين السبيلين خاطئان؛ فالمطلوب أن يكون صفاء الفقه وقداسته حاضرين في فكرنا دوماً، وأن نأخذ بعين الاعتبار مكانته المعنوية ومنزلته الوحيانية، كما أن من المطلوب أيضاً أن نحمل همّ إنتاجية الفقه ودخوله حيّز التنفيذ، أفلم ينزل الله الدين للإنسان، كما خلق العالم له؟!

قال تعالى: ﴿**الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً**﴾ (البقرة: ٢٢)، ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾ (البقرة: ٢٩)، ﴿**وَسَخَّرَ لَكُم مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ**﴾ (الجاثية: ١٣)، ﴿**شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ**﴾ (البقرة: ١٨٥)، ﴿**شَرَعَ لَكُم مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً**﴾ (الشورى: ١٣).

أفلم يخلق البشر على فطرة البحث عن الله والتديّن له؟ ألا يصبح النظام الأحسن قيد التساؤل إذا لم يحكم الخيرُ نظامي التكوين والتشريع؟! فيخدش ذلك بحكمة الخلقة والوجود.

إذن، فلا يمكن على الدوام اتهام الناس بعدم التديّن أو عدم الاهتمام بالدين، بل يمكننا ـ عبر معرفة طبيعة ردّة الفعل العامّة على رأي فقهي ـ أن نكتشف في هذا الرأي خللاً على مستوى مراحل استنباطه، وعلى الفقيه الناضج الواعي في حالات من هذا النوع أن يعيد النظر في الخطوات الاجتهادية التي قام بها، فيبذل جهوداً مضاعفة في تنقيب المصادر وتقليبها.

إن همّنا يكمن ـ دوماً ـ في نقاء الفقه وخلوصه، وفعاليته الميدانية وإنتاجيّته العملية، ومن هذا المنطلق نعالج في هذه الدراسة مسألة «مساواة الدية بين الرجل والمرأة والمسلم والكافر»، مقدّمين جهدنا هذا لأصحاب الفكر ورجال المعرفة، آملين أن ينفتح بذلك السبيل إلى دراسات جادّة وجديدة للفقه الإسلامي.

تحدّثنا في دراسة سابقة عن حرمة النفس الإنسانية واحترامها في الإسلام، وقد أشرنا هناك إلى أن القرآن الكريم اعتبر أن قتل إنسان واحد هو بمثابة قتل البشر جميعاً، يقول الصادق عليه السلام: «من أعان على مؤمن بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب بين عينيه:

آيس من رحمة الله»[1].

و على هذا الأساس، ليس ثمة هدف من وراء تحريم قتل النفس وتشديد العقوبات الأخروية، إلى جانب الدنيوية... سوى الحيلولة دون هذا السلوك البشع والعمل الشنيع.

فإذا كان قتل النفس عن عمد فحكمه القصاص، اللهم إلا إذا صرف أولياء المجني عليه (المقتول) النظرَ عن القصاص، راضين بقبض الدية، أما في القتل الخطأ أو شبه العمد فلم يحكم الشارع بالقصاص، مكتفياً بالحكم بدفع الدية لأسرة المقتول، نعم، جاء في القرآن الكريم في صورة القتل الخطأ الحكمُ على القاتل بلزوم تحرير رقبةٍ مؤمنة، إلى جانب دفع الدية، قال تعالى: ﴿**وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَئاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَن يَصَّدَّقُواْ**﴾ (النساء: ٩٢).

ومن الاستفهامات الجادّة في الفقه الإسلامي حول موضوع الدية عدمُ تساويها بين الرجل والمرأة، وبين المسلم وغيره؛ فقد ذهب مشهور الفقهاء، بل يمكن القول: تمام فقهاء الإسلام، عدا نزر يسير، إلى أن دية المرأة تقع على النصف من دية الرجل، وأن دية غير المسلم تقلّ عن دية المسلم، على خلافٍ بين الفقهاء الشيعة والسنّة في مقدارها، كما ذهبوا في الجراحات إلى أن دية المرأة تساوي دية الرجل إلى الثلث، فإذا تجاوزت الثلث غدت دية المرأة نصف دية الرجل.

إننا نعتقد بأن الروايات الواردة في مقام بيان الدية ومقدارها تدلّ على تساوي قيمة الدم، كما أنه ليس هناك شواهد في القرآن الكريم تدلّ على مبدأ عدم التساوي، بل إن الأصول العامة والقواعد الكلّية الإسلامية تشهد على التساوي المذكور.

سندرس هذا الموضوع، ونداقع عن وجهة نظرنا المشار إليها، كما سنركّز على نقد نظرية المشهور في هذا الإطار.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٨، أبواب القصاص في النفس، باب ٢، ح ٤.

ونبحث ذلك ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: تساوي دية المرأة والرجل، والمسلم والكافر.

المحور الثاني: دراسة نظرية عدم التساوي في الدية بين الرجل والمرأة، ونقدها.

المحور الثالث: دراسة نظرية عدم التساوي في الدية بين المسلم وغيره، ونقدها.

مبدأ تساوي الدية بين الرجل والمرأة والمسلم وغيره

ظلّ القرآن الكريم ملتزماً الصمت إزاء مقدار دية الرجل والمرأة والمسلم وغيره، وما يمكن أن يجعل مستنداً لتعيين مقدارها ليس سوى الأصول والقواعد الإسلامية العامة، إلى جانب الروايات الخاصّة والإجماع.

وقد جرى التركيز في المصّنفات الفقهية التي درست الموضوع على الإجماع والروايات الخاصّة؛ لتأكيد عدم التساوي في الدية بين الرجل والمرأة والمسلم وغيره. بدورنا، سوف نرصد هذه الأدلة «الروايات والإجماع» في المحورين القادمين إن شاء الله تعالى، وندّعي فعلاً أن الأدلّة الدالّة على تشريع مبدأ الدية، أو تلك التي تبيّن الأصول الإسلامية والقواعد العامة تدلّ برمّتها على تساوي الدية بين الرجل والمرأة والمسلم وغيره، وهذه الأدلّة هي ما سيكون مركز بحثنا في هذا المحور.

الأول: نصوص تشريع الدية

لم ينصّ القرآن الكريم على أمر الدية إلا في آيةٍ واحدة، بيّن فيها أصل تشريعها، دون تعرّضٍ لمقدارها.

قال تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَن لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللهِ وَكَانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾**

(النساء: ٩٢).

إن هذه الآية رغم سكوتها عن بيان مقدار الدية، إلا أنها ـ في الوقت عينه ـ لا تضع فرقاً أو تمييزاً ما بين قتل الإنسان المؤمن وغيره ممّن هو محترم الدم، أما الروايات التي تتحدّث عن مقدار الدية وحجمها فهي تدلّ أيضاً وبوضوح على تساويها في الرجل والمرأة، والمسلم والكافر، ولا يُرى فيها أيّ تمييز أو تفاوت[١].

وهذه الروايات ذكرها الشيخ الحرّ العاملي في بداية كتاب الديات من «وسائل الشيعة»، وعددها أربعة عشرة رواية[٢]، ومن بينها عدّة روايات معتبرة، وهذه بعضها:

الرواية الأولى: محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالرحمن بن الحجاج، قال: سمعت ابن أبي ليلى يقول: «كانت الدية في الجاهلية مائةً من الإبل، فأقرّها رسول الله ـ ثم إنه فرض على أهل البقر مائتي بقرة، وفرض على أهل الشاة ألف شاة ثنية، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم، وعلى أهل اليمن الحلل، مائتي حلّة»[٣].

الرواية الثانية: محمد بن علي بن الحسين بإسناده، عن حماد بن عمرو وأنس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه، في وصيّة النبي ـ لعليّ عليه السلام قال: «يا علي! إنّ عبدالمطلب سنّ في الجاهلية خمس سنن، أجراها الله له في الإسلام، إلى أن قال: وسنّ في القتل مائة من الإبل، فأجرى الله ذلك في الإسلام»[٤].

و هذه الرواية صحيحةٌ، وقد نقلها المشايخ الثلاثة في كتبهم.

---

(١) سوف نتحدّث عن الروايات الدالّة على تفاوت مقدار الدية ونسبتها إلى هذه الروايات المذكورة هنا، وذلك في المحور الثاني القادم إن شاء الله تعالى.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٣ ـ ١٩٩، باب ١.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٣، باب١، ح ١.

(٤) المصدر نفسه: ١٩٨، باب ١، ح ١٤.

و تجدر الإشارة إلى أنه من بين هذه الروايات الأربعة عشرة، ثمّة حديثان يمكن أن يستفاد منهما أن مقدار الدية مختصّ بالرجل أو المسلم، فقد ورد التعبير بـ «دية الرجل» في الحديث الثاني عشر، فيما جاء التعبيربـ «دية المسلم» في الحديث الثاني، ونسعى هنا لدراسة هذين الحديثين على الشكل التالي:

أمّا الحديث الثاني عشر، فهذا نصّه: وبإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم، عن أبي جعفر، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، قال: «دية الرجل ماءة من الإبل، فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فإن لم يكن فألف كبش، هذا في العمد، وفي الخطأ مثل العمد ألف شاة مخلطة»[1].

قد يقال: إن التعبير بـ «دية الرجل» يدلّ على اختصاص هذا المقدار للدية بالرجال، وليس شاملاً للنساء.

إلا أنه لابدّ من القول: إنه لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية، وإثبات اختصاص هذا المقدار من الدية بالرجل، وذلك:

أولاً: لا دلالة لمفردة «رجل» على الاختصاص؛ ذلك أن ما كان من قبيلها يكثر استعماله لبيان الأحكام العامة والمشتركة، وهو أمر شائع ومتداول.

ثانياً: لم يتضح لنا صدور هذا الحديث عن المعصوم، ذلك أن أبا بصير لم ينقله عن شخص آخر، حتى نتأكّد أنه الإمام أو غيره.

ثالثاً: إن هذه الرواية غير معتبرة، ذلك أن أبا بصير مشترك بين الثقة والضعيف، ولا توجد قرينة في البين تساعد على تحديده هنا، كما أن إبراهيم، وأبا جعفر، الواردين قبل علي بن أبي حمزة، كلاهما ضعيف.

رابعاً: إن هذا الحديث يدلّ على الترتيب بين موارد الدية، أي أنه يجعلها في البداية مائةً من الإبل، وعند عدم توفرها يُنتقل إلى ما يساويها من البقر، ومع عدم توفرها

(١) المصدر نفسه: ١٩٧، باب ١، ح ١٢.

ينتقل إلى ألف شاة، والحال أن الترتيب المذكور بين موارد الدية يتنافى مع جملةٍ من الروايات الأخرى، كما أن الفقهاء أنفسهم أعرضوا عن مضمون هذه الرواية؛ وعليه، فمفادها مرفوض عند الفقهاء.

وأمّا الحديث الثاني، فيقول: وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عليّ بن الحكم، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير ـ في حديث ـ قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن الدية، فقال: دية المسلم عشرة آلاف من الفضّة، وألف مثقال من الذهب، وألف من الشاة على أسنانها أثلاثاً، ومن الإبل ماءة على أسنانها، ومن البقر مائتان»[1].

ومن الممكن أن يستفاد هنا من كلمة «المسلم» ليدّعى أن هذا المقدار الذي ذكرته الرواية للدية مختصّ به، لا يشمل غيره، إلا أن الحق أنه لا يمكن أن يستفاد من هذه الرواية ذلك، لأسباب عدّة:

أولاً: لا مفهوم للّقب، فإثبات حكمٍ للمسلم لا ينفيه عن غيره، وأما عدم بيان حكم غير المسلم فهو لعدم الابتلاء به.

ثانياً: ولنفرض أننا سلّمنا بأنّ للحديث مفهوماً، وأنه ينفي هذا المقدار للدية عن غير المسلم، إلا أنه مع ذلك لا إطلاق في المفهوم؛ فالمتكلّم بالمنطوق إنما هو في مقام بيان المنطوق لا المفهوم، حتى يتمسّك بالإطلاق في الثاني، ومعنى ذلك أن افتراضه في مقام بيان المفهوم، والتمسّك بالإطلاق في مورده يحتاج إلى قرينة ودليل، وهو ما لا نجده في هذه الرواية، ولا في أكثر الروايات ذات المفهوم.

وبناءً عليه، فلا دلالة في الرواية على أزيد من التفاوت في الدية مع غير المسلم في الجملة، مثل الكافر غير المؤتمن وغيرالمحترم والمعاهد، ومعه فلا تشمل غير المسلمين جميعاً.

ثالثاً: لو سلّمنا بدلالة الحديث على الإطلاق، وإن كان خلاف التحقيق، إلا أن هذا

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٤، باب ١، ح ٢.

الإطلاق مقيّد في مورد الذمّي بالفعل وبالقوّة؛ وذلك لورود الروايات في تساوي دية هذا الذمّي مع المسلم.

و هذه هي الروايات:

١ ـ محمد بن الحسن بإسناده عن ابن محبوب، عن أبي أيّوب، عن سماعة، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً؟ فقال: هذا شي شديد لا يحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل أهل السواد، وعن قتل الذمي، ثم قال: لو أن مسلماً غضب على ذمّي، فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدّي إلى أهله ثمانمائة درهم؛ إذاً يكثر القتل في الذميين»[(١)].

٢ ـ وبإسناده عن إسماعيل بن مهران، عن ابن المغيرة، عن منصور، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «دية اليهودي والنصراني والمجوسي دية المسلم»[(٢)].

ولا بدّ هنا من الالتفات إلى أن الذمي في هذه الروايات لا خصوصية له بعد إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، بل يتعدّى منه إلى مطلق غير المسلم ممّن يكون محترم النفس والمال؛ ذلك أن مناط الدية في الذميّ هو الاحترام، وهو أمر عقلائي، أمضاه الشرع، فالعقلاء يقبلون الدية عندما يكون الدم محترماً، بوصفها جبراناً للخسارات الواردة، دون أن يميّزوا في ذلك طبقاً لديانة المقتول، وإذا ما جاء الحديث في هذه الرواية عن الذمي فإنما ذلك لكونه مورد ابتلاء المسلمين.

الثاني: الأصول والقواعد الإسلامية العامّة

وإضافةً إلى الروايات المتقدّمة الدالّة على تساوي الدية، يمكن التمسّك ببعض الآيات والروايات التي تؤكّد مفهوم مساواة الناس في الشخصية والإمكانات، وسائر السمات والخصائص الإنسانية، فكلّها شواهد دالّة هنا على ما نريد.

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢١، باب ١٤، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢١، باب ١٤، ح ٢.

وبعبارة أخرى: إن الأصول والقواعد الإسلامية الأولية تدلّ أيضاً على التساوي هنا، ونذكر هنا بعض هذه الآيات والروايات.

لقد اعتبر القرآن الكريم البشر جميعاً أولاد آدم وحوّاء، ولم يضع أيّ فرق بينهم في مبدأ الخلقة والإمكانات والطاقات البشرية، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفْس وَاحِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ﴾ (النساء: ١).

وفي آية أخرى، اعتبر القرآن التقوى أساس التفاضل، فقال: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

كما يمكن الإشارة هنا إلى بعض الروايات، مثل قول النبي ـ: «أيها الناس! إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلّكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربيّ على عجمي فضل إلا بالتقوى»[١]، وقوله ـ: «الناس سواء كأسنان المشط»[٢]، وقوله ـ أيضاً: «فالناس اليوم كلّهم، أبيضهم وأسودهم، وقرشيّهم وعربيّهم وعجميّهم من آدم، وإن آدمعليه السلام خلقه الله من طين، وإن أحبَّ الناس إلى الله عزوجل يوم القيامة أطوعهم له وأتقاهم»[٣]، وعنه ـ: «إن الناس من آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط، لا فضل للعربي على العجمي، ولا للأحمر على الأسود إلا بالتقوى»[٤].

وعن الإمام عليعليه السلام أيضاً، أنه قال: «الناس إلى آدم شرع سواء»[٥].

وخلاصة القول: إن الروايات الدالّة على أصل الدية ومقدارها تثبت ـ مع ضمّها إلى

(١) تحف العقول: ٣٤، خطبة في حجة الوداع؛ بحار الأنوار ٧٣: ٣٥٠، ح ١٣.

(٢) كنز العمال ٩: ٣٨، ح ٢٤٨٨٢؛ وبحار الأنوار ٧٥: ٢١٥، ح ١٠٨.

(٣) بحارالأنوار ٢٢: ١١٨، ح ٨٩.

(٤) المصدر نفسه: ٣٤٨، ح ٦٤.

(٥) المصدر نفسه ٧٥: ٥٧، ح ١١٩.

القواعد والأصول الإسلامية العامة المستقاة من الآيات والروايات ـ تساوي دية الرجل والمرأة، والمسلم وغيره.

والآن، ولكي نكمل هذه النظرية، لابّد لنا من دراسة الرأي المشهور عند الفقهاء في المسألة، ومستند هذا الرأي ومدركه، وهو ما يختصّ به كلّ من المحور الثاني والثالث.

نظرية عدم المساواة في الدية بين الرجل والمرأة، دراسة ونقد

يذهب مشهور الفقهاء إلى أن دية المرأة المسلمة الحرّة نصف دية الرجل المسلم، لا فرق في ذلك بين كونها صغيرةً أوكبيرة، عاقلةً أو مجنونة، سالمةً أو ناقصة العضو.

يكتب الشيخ محمد حسن النجفي في جواهر الكلام يقول: «لا خلاف ولا إشكال ـ نصاً وفتوى ـ في أن دية المرأة الحرّة المسلمة، صغيرةً كانت أو كبيرة، عاقلةً أو مجنونة، سليمة الأعضاء أو غير سليمتها، على النصف من جميع الأجناس المذكورة في العمد وشبهه والخطأ، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكيّ منهما مستفيض أو متواتر كالنصوص، بل هو كذلك من المسلمين كافّة»[١].

وينصّ الطباطبائي صاحب الرياض أيضاً فيقول: «وأما دية قتل المرأة الحرّة المسلمة، فعلى النصف من دية الجميع، أي جميع التقادير الستّة المتقدّمة... إجماعاً محققاً ومحكياً في كلام جماعة حدّ الاستفاضة، وهو الحجّة، مضافاً إلى الصحاح المستفيضة وغيرها من المعتبرة التي كادت تكون متواترة...»[٢].

وقد استند الفقهاء في نظريّتهم هذه إلى أدلّة ثلاثة: أحدها: النصوص الروائية، وثانيها: الإجماع، وثالثها: بعض الوجوه الاستحسانية، وتفصيل هذه الأدلّة الثلاثة كما يلي:

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤٣: ٣٢.

(٢) الطباطبائي، رياض المسائل ١٤: ١٨٧.

الدليل الأول: النصوص الحديثيّة

يمكن تصنيف الروايات التي اعتُمد عليها في نظرية التفاضل في الدية إلى مجموعات ثلاث: الأولى منها تدلّ عليه بالدلالة المطابقية، فيما تدلّ الثانية عليه بالدلالة الالتزامية، أما الثالثة فهي الروايات الدالّة على أن دية أعضاء المرأة والرجل تتساوى حتى الثلث، فإذا بلغته عادت إلى النصف.

المجموعة الأولى: نصوص التفاضل الدالّة مطابقةً

والنصوص الدالّة على عدم التساوي دلالةً مطابقية، ترجع إلى خمسة أحاديث هي:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبداللهﷺ ـ في حديث ـ قال: «دية المرأة نصف دية الرجل»[١].

٢ ـ محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس أو غيره، عن ابن مسكان، عن أبي عبداللهﷺ قال: «دية الجنين خمسة أجزاء: خمسٌ للنطفة عشرون ديناراً، وللعلقة خمسان، أربعون ديناراً، وللمضغة ثلاثة أخماس ستون ديناراً، وللعظم أربعة أخماس ثمانون ديناراً، وإذا تمّ الجنين كانت له مائة دينار، فإذا أنشىء فيه الروح فديته ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسمائة دينار، وإن قُتلت المرأة وهي حبلى فلم يُدر ذكراً كان ولدها أم أنثى، فدية الولد نصف دية الذكر ونصف دية الأنثى، وديتها كاملة»[٢].

٣ ـ وبالإسناد، عن ابن محبوب، عن أبي أيّوب، عن الحلبي، وأبي عبيدة، عن أبي عبداللهﷺ قال: «سُئل عن رجل قتل امرأةً خطأً، وهي على رأس الولد تمخض، قال: عليه الدية خمسة آلاف درهم، وعليه للذي في بطنها غرّة وصيف أو وصيفة أو أربعون

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٠٥، باب ٥، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٩، باب ٢١، ح ١.

ديناراً»[١].

٤ ـ محمد بن يعقوب بأسانيده إلى كتاب ظريف، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «...فإذا نشأ فيه خلق آخر، وهو الروح، فهو حينئذ نفس بألف دينار كاملة إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسمائة دينار، وإن قتلت امرأة وهي حُبلى متمّ فلم يسقط ولدها، ولم يعلم أذكر هو أو أنثى، ولم يُعلم أبعدها مات أم قبلها، فديته نصفان: نصف دية الذكر، ونصف دية الأنثى...»[٢].

٥ ـ محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن موسى الورّاق، عن يونس بن عبدالرحمن، عن أبي جرير القمي، قال: «سألت العبد الصالح عليه السلام عن النطفة ما فيها من الدية، وما في العلقة، وما في المضغة، وما في المخلّقة، وما يقرّ في الأرحام؟ فقال:... فإذا اكتسى العظام لحماً ففيه مائة دينار، قال الله ـ عزوجل ـ: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، فإن كان ذكراً ففيه الدية، وإن كانت أنثى ففيها ديتها»[٣].

و بعد استعراض هذه الروايات، لابد من البحث حولها.

أمّا الرواية الأولى، فهي وإن كانت تامةً من ناحية الدلالة، ولا خدشة فيها على هذا المستوى، إلا أنها تواجه معضلةً على مستوى السند، فمن جهةٍ يُسند هذا الحديث إلى محمد بن عيسى عن يونس، وقد عدّ محمد بن الحسن بن الوليد رواياته ـ عندما ينفرد بنقلها ـ ضعيفةً ومردودةً[٤]، ومن جهة أخرى، ثمّة خلاف وترديد في وثاقة محمد بن عيسى بن عبيد، ذلك أن الشيخ الطوسي[٥]، والسيد ابن طاووس[٦]، والشهيد الثاني[٧]،

(١) المصدر نفسه: ٢٠٦، باب ٥، ح ٣.

(٢) المصدر نفسه: ٣١٢، باب ١٩، ح ١.

(٣) المصدر نفسه ٢٩: ٣١٧، باب ١٩، ح ٩.

(٤) الطوسي، الفهرست: ٢١٦.

(٥) رجال الطوسي: ٣٩١، ٤٤٨، والفهرست: ٢١٦.

(٦) المامقاني، تنقيح المقال ٣: ١٦٧.

(٧) المصدر نفسه.

والمحقق الحلي[١]، وجمعٌ آخر[٢]، قد ضعّفوه، فيما وثقه النجاشي[٣]، والأقوى ترك العمل بهذه الرواية بعد تعارض الجرح والتعديل.

وأمّا الرواية الثانية، فرغم أن ظهورها ليس بتلك المثابة التي كان عليها ظهور الرواية الأولى، ذلك أنّها مرتبطة بدية الجنين وحكمه، ويتمّ تعميمها بعد إلغاء الخصوصية، إلا أن العرف يقبل ظهورها.

أما سندها، فهو على غرار سند الرواية الأولى، يعاني من مشاكل، ذلك أن «محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس» قد جاء فيه أيضاً، ومن ثم ترد عليه الملاحظات النقدية التي أسلفنا ذكرها عند الحديث عن سند الرواية الأولى، وإضافةً إلى ذلك، ثمة احتمال في وجود إرسال في سندها، ذلك أن محمد بن عيسى قد روى عن يونس أو غيره ممن لا نعرف اسمه، إذ جاء: «محمد بن عيسى، عن يونس أو غيره».

وأمّا الرواية الثالثة، فتعاني مشكلتين من جهتين:

الأولى: إن جواب الإمام عليه السلام كان يدور حول سؤالٍ متعلّق بمورد خاص، أي عندما يكون هناك امرأة حامل تُقتل عندما تهمّ بوضع حملها، وعليه فهناك احتمال أن تكون القضية شخصيةً اتفق وقوعها في الخارج فبيّن الإمام حكمها، ومن الواضح أنه لا يمكن بتاتاً الاستدلال برواية على أساس قضايا شخصية وجزئية، بل حتى لو لم تكن القضية شخصيةً، فهي تختصّ بمورد السؤال، ومن ثم فلا يمكن تعميمها لتمام حالات دية النساء.

الثانية: إن دية الجنين الذي اكتملت خلقته هي دية الإنسان الكامل، وما لم يبلغ الجنين هذا الحدّ تكون ديته مائة دينار وأقلّ أيضاً، وبناءً عليه، فالتخيير بين رجل عبد أو امرأة وأربعين ديناراً في دية الجنين مخالف لفتوى الأصحاب، بل هو مما أعرضوا عنه،

(١) المعتبر: ٨١.

(٢) راجع: تنقيح المقال ٣: ١٦٠.

(٣) رجال النجاشي: ٣٣٣.

ومع سقوط حجيّة هذا القسم من الحديث، تسقط حجيّة القسم الآخر منه؛ ذلك أنّهما ليسا حكمين مستقلّين حتى يمكن القول بتبعيض الحجية فيهما.

وأمّا الروايتان: الرابعة والخامسة، فلا مشكلة فيهما من حيث السند والدلالة، إلا أن الإيراد عليهما بمخالفة الكتاب والسنّة إيراد تامّ وجار، وهو ما سوف نتحدّث عنه في ختام هذا البحث إن شاء الله تعالى.

المجموعة الثانية: نصوص التفاضل الدالّة التزاماً

وتتضمّن روايات هذه المجموعة أنه لو اقتصّ من الرجل الحرّ مقابل المرأة الحرّة فقُتل، لزم دفع نصف ديته لأوليائه، ومعنى هذا الكلام أن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وإلا فلا وجه للحكم بلزوم دفع نصف الدية لأوليائه.

ويصل عدد هذه الروايات في الكتب الحديثية المعتبرة إلى خمسة عشرة رواية، يبلغ المعتبر من بينها حوالي عشرة أحاديث.

وبعض هذه الروايات هو:

الرواية الأولى: محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان قال: «سمعت أبا عبداللهعليه السلام يقول في رجل قتل امرأته متعمّداً، قال: إن شاء أهلها أن يقتلوه قتلوه ويؤدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم»[١].

الرواية الثانية: وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبداللهعليه السلام قال: «إذا قتلت المرأة رجلاً قُتلت به، وإذا قتل الرجل المرأة فإن أرادوا القود أدّوا فضل دية الرجل (على دية المرأة) وأقادوه بها، وإن لم يفعلوا قبلوا الدية، دية المرأة كاملةً، ودية المرأة نصف دية الرجل»[٢].

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٠، باب ٣٣، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٨١، باب ٣٣، ح ٢.

الرواية الثالثة: وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «في الرجل يقتل المرأة متعمّداً فأراد أهل المرأة أن يقتلوه، قال: ذاك لهم إذا أدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل، وإن قتلت المرأة الرجل، قُتلت به، ليس لهم إلا نفسها»[١].

و هكذا تدلّ على الأمر عينه عدّة روايات فى الباب ٣٣ المذكور في الهامش، وهي الروايات رقم ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠ و٢١.

إلا أن الاستناد إلى هذه الروايات يواجه إشكالين جادّين هما:

الإشكال الأوّل: لا حجية لهذه الروايات في مدلولها المطابقي، كما أثبتنا ذلك عند الحديث عن مساواة الرجل والمرأة في القصاص[٢]، وإذا ما كان هناك دليلٌ ما لا حجيّة له في مدلوله المطابقي، فلا حجية له بالتأكيد في مدلوله الالتزامي، ذلك أن الدلالة الالتزامية تابعة في وجودها وحجيّتها للدلالة المطابقية.

وبعبارة أخرى، عندما يكون لفظٌ ما غير حجّةٍ فى دلالته المطابقية ومعناه الأصلي، وكأنه لا دلالة له أبداً، فلا يكون هناك ملزوم حتى يكون له لازم، وبعبارة ثالثة، عندما لا يكون لنصّ ما حجية في ملزومه ـ وهو مدلوله الأصلي الرئيس ـ فلن يكون قهراً وتلقائياً للازمه ـ وهو الفرع ـ حجيةٌ واعتبار.

الإشكال الثاني: إن الاستدلال بالروايات الدالّة على لزوم الدية في قتل العمد لإجرائها في موارد القتل الخطأ وحالاته، إنما يتسنّى عندما نعمد إلى إلغاء خصوصية القتل العمدي، أي بأن يقال: إنه لا تمايز ولا تفاوت بين القتل العمدي وقتل الخطأ.

إلا أن إلغاء الخصوصية هنا أمر صعب وعسير؛ ذلك أنه من الممكن أن يكون الحكم بتنصيف الدية في القتل العمد بملاك كون أولياء المقتول مختارين بين القصاص وأخذ الدية، أما في قتل الخطأ، وهو القتل الذي لا يجوز فيه القود والقصاص بل ينحصر

(١) المصدر نفسه: ٨١، باب ٣٣، ح ٣.

(٢) سيأتي في البحث القادم بعون الله.

السبيل فيه بأخذ الدية، فلا يمكن الحكم بالتنصيف.

وعلى أية حال، فتعميم الحكم من خلال هذه الروايات إلى مسألة قتل الخطأ يواجه مشكلةً حقيقية.

المجموعة الثالثة: روايات التفاضل في قصاص الأعضاء بعد بلوغ الثلث

وتدلّ هذه الروايات على تساوي دية قطع أعضاء المرأة مع الرجل إلى أن يبلغ الأمر ثلث الدية، وعندما يبلغ الثلث تنقلب دية المرأة إلى النصف من دية الرجل، وإضافةً إلى الثلث تشمل هذه الروايات دية النفس أيضاً، وعليه فلابدّ من التنصيف.

و ثمة على هذا الرأي المشهور خمس روايات تؤيّده وتدعمه هي:

الرواية الأولى: صحيحة أبان بن تغلب قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل، قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون، قلت: قطع ثلاثاً؟ قال: ثلاثون، قلت: قطع أربعاً؟ قال: عشرون، قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان، فقال: مهلاً يا أبان! هذا حكم رسول الله ـ ، إن المرأة تعاقل الرجل ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف، يا أبان! إنك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين»[١].

الرواية الثانية: مضمرة سماعة، قال: «سألته عن جراحة النساء؟ فقال: الرجال والنساء في الدية سواء حتى تبلغ الثلث، فإذا جازت الثلث فإنها مثل نصف دية الرجل»[٢].

الرواية الثالثة: صحيح جميل بن درّاج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص؟ قال: نعم في الجراحات حتّى تبلغ الثلث سواء، فإذا بلغت

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٢، باب ٤٤، ح ١.

(٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، باب ٤٤، ح ٢.

الثلث سواء، ارتفع الرجل وسفلت المرأة»[١].

الرواية الرابعة: خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجراحات؟ فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى تبلغ ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية سواء، أضعفت جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة، وسنّ الرجل وسنّ المرأة سواء»[٢].

الرواية الخامسة: صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «وإصبع المرأة بإصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية ضعّفت دية الرجل على دية المرأة»[٣].

ولدى دراسة هذه الروايات، يجدر بنا ذكر نوعين من الإيراد عليها:

أحدهما: الإيراد الذي يجري على بعض هذه الروايات بصورةٍ خاصّة.

وثانيهما: مجموعة الإيرادات الواردة على مجموع هذه الطائفة من الروايات.

نقد نصوص التفاضل في الأعضاء

أ ـ الملاحظات الموردية

أمّا الرواية الأولى، فرغم أن المشهور يعتبرون رواية أبان بن تغلب صحيحةً، إلا أن ثمة إشكالات في سندها ومتنها، تخدش باعتبارها في نظر العقلاء، وهذه الإشكالات هي:

أولاً: يتحدّث المحقق الأردبيلي عن سندها فيقول: «ثم اعلم أن في رواية أبان، عبدالرحمن بن الحجّاج، وفيه شيء، وهو أنه نقل في مشيخة الفقيه أن أبا الحسن عليه السلام قال: إنه لثقيل على الفؤاد، وقيل: إنه رمي بالكيسانية ثم رجع، وإن قيل: إنه ثقة ثقة»[٤].

---

(١) المصدر نفسه: ١٦٤، باب ١، ح ٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٣، باب ١، ح ٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٦٣، باب ١، ح ١.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٧٠.

ثانياً: إن أبان بن تغلب من الفقهاء البارزين المحترمين عند الإمامين الباقر والصادقعليهما السلام، فقد قال له الإمام الباقرعليه السلام: «اجلس في مسجد المدينة وافت»، وعندما سمع الإمام الصادقعليه السلام بخبر وفاته قال: «أما والله لقد أوجع قلبي موتُ أبان»[١]، إنه فقيه، ومحدّث كبير، روى ثلاثين ألف حديثاً، وقد كان صاحب رأي ونظر في القرآن، والحديث، والفقه، والأدب واللغة[٢].

هل يمكن لشخص بهذه المكانة من العلم والمعرفة والفضل أن يتكلّم مع إمامه بهذه الطريقة، والرواة والمحدّثون الأدنى منه منزلةً كانوا يتحدّثون في محضرهم) مع كمال الأدب والاحترام مثل: جُعلت فداك؟! هل يمكن أن يقول له: إن هذا كان بلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان؟!

ثالثاً: إن قول الإمامعليه السلام مجيباً أبان: «السنّة إذا قيست محق الدين» يدلّل على أن أبان لم يكن على اطلاع على حرمة القياس وآثاره المضرّة، لكن هل يمكن لأبان مع ما له من المنزلة الرفيعة والمقام العلمي والفقهي الشامخ أن يحتمل أمراً من هذا النوع؟!

رابعاً: إن تعجّب أبان من كون دية قطع أربعة أصابع عشرين من الإبل، فيما قطع ثلاثة فيها ثلاثون، تعجّب طبيعي وعقلائي؛ ذلك أن فحوى الأجوبة السابقة للإمامعليه السلام كان على هذا المنوال، وإذا ما كان هذا التعجب ناشئاً عن فحوى كلام المتكلّم فلماذا اعترض الإمام عليه واتهمه بالقياس؟!

إن فحوى الأدلّة الشرعية في الفقه تعدّ من أعمدة الاستنباط وأركان الاستدلال، بل حجر الزاوية في الاجتهاد والفقاهة، والمقصود بفحوى الدليل إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، وهو أمر يحصل عليه العُرف عبر مناسبات الحكم والموضوع وجهات أخرى أيضاً، بل إن التمسّك بفحوى الخطاب إنما هو في الحقيقة تمسّكٌ بالدليل اللفظي عينه.

---

(١) الفهرست: ٥٧؛ وخلاصة الأقوال: ٢١.

(٢) تنقيح المقال ١: ٤.

خامساً: وبغض النظر عما أسلفناه، لا تناسب بين الجواب المذكور في الحديث وبين ذاك السؤال أو التعجّب الصادرين من أبان، ذلك أن أبان يُبدي تعجّباً من مثل هذا التشريع في مقام الثبوت، فيما لا يجيبه الإمامعليه السلام عن تساؤله هذا، طبقاً لنصّ الحديث، وإلا فإن أبان لا يشكّك في حجية كلام الإمامعليه السلام.

وبعبارة أخرى، إن نهج القرآن الكريم، والنبيصلى الله عليه وآله، وأهل البيت هو إقناع المخاطبين، لاسيما الفقهاء والشخصيات العلمية منهم، فمع أن القرآن الكريم يتحدّث عن كونه بياناً: ﴿هذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١٣٨)، إلا أنه يصدر أمره للنبيصلى الله عليه وآله لتبيين هذا القرآن للناس فيقول: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إليهم﴾ (النحل: ٤٤).

إن بيان علل الأحكام في روايات أهل البيتعليهم السلام قد بلغ حدّاً من الكثرة أن ألّف الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) في هذا الصدد كتاب «علل الشرائع»، ومع هذا كلّه، هل يمكن القول: إن الإمام اكتفى بجوابٍ إسكاتيّ أمام تساؤل جدّي يجول في ذهن فقيه مثل أبان بن تغلب؟!

سادساً: هذا المضمون الوارد في رواية أبان مرويّ أيضاً في أحاديث أهل السنّة، في حوار بين ربيعة وسعيد بن المسيّب، أحد فقهاء أهل السّنة[1]، ومعه، يمكن أن تكون رواية أبان قد صدرت عن الإمام على نحو التقية، ومثل هذه الحالات كثير جداً في أخبار المعصومينعليهم السلام وأحاديثهم.

يروي المحدّث الكليني يقول: عن موسى بن أشيم قال: «كنت عند أبي عبداللهعليه السلام فسأله رجل عن آية من كتاب الله عزوجل، فأخبره بها، ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبر [به] الأول، فدخلني من ذلك ماشاء الله حتى كأن قلبي يشرح بالسكاكين، فقلت في نفسي: تركت أبا قتادة بالشام لايخطئ في الواو وشبهه، وجئت إلى هذا يخطئ هذا الخطأ كلّه، فبينا أنا كذلك، إذ دخل عليه آخر فسأله

---

(١) السنن الكبرى ٨: ٩٦.

عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبرني وأخبر صاحبيّ، فسكنت نفسي، فعلمت أن ذلك منه تقية، قال: ثم التفت إليّ، فقال لي: يا ابن أشيم! إن الله عزوجل فوّض إلى سليمان بن داوود فقال: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (ص: ٣٩)، وفوّض إلى نبيّه ـ فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَانهاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)؛ فما فوّض إلى رسول الله ـ فقد فوّضه إلينا»[١].

وخلاصة القول: إن رواية أبان لا حجيّة عقلائية فيها بعد هذه الملاحظات الواردة عليها وألوان الخلل الموجود فيها، ومن ثم فلا يصحّ جعلها مستنداً للفتوى.

وأمّا الرواية الثانية، فيرد عليها عدّة إشكالات من ناحيتي السند والمتن:

أولاً: إنّها مضمرة.

ثانياً: إن حسن الوارد في هذا الحديث رجلٌ غير معروف[٢].

ثالثاً: ذهب بعضهم إلى تضعيف عثمان بن عيسى الواقع في سند هذه الرواية، فيما اعتبره بعض آخر مجهولاً[٣].

رابعاً: إن متن الرواية يعاني من إشكال، وذلك أنه ذكر ـ أولاً ـ نهاية التساوي في الدية بلوغ الثلث، ثم جعل الغاية العبور عن الثلث وتجاوزه، قال: «حتى تبلغ الثلث»، «فإذا جازت الثلث»، مع أن المفترض أن يقال: فإذا بلغت الثلث، تماماً كما جاء ذلك في روايات أخرى.

وأمّا الروايات: الثالثة والرابعة والخامسة، فتختصّ بالدية فى مورد العمد والقصاص، ولا تشمل دية الخطأ، ولا يمكن التعدّي من موارد العمد والقصاص إلى موارد الخطأ وإلغاء الخصوصية، ذلك أن حقّ القصاص موجودٌ في صورة العمد، ومن الممكن أن يكون إنقاص الدية بسبب وجود حق القصاص.

---

(١) الكافي ١: ٢٦٥، ح ٢.

(٢) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٦٩.

(٣) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ١٢٩ ـ ١٣٢.

ب. الملاحظات العامّة

وإضافةً إلى الملاحظات الخاصة الواردة على هذه الأحاديث، هناك ملاحظات عامة تطال مجموعها هي:

الملاحظة الأولى: إن ظاهر هذه الأخبار اختصاصها بدية الأعضاء، بل يمكن القول: إنها كالنصّ في هذه الدلالة، من هنا فتعميمها إلى دية النفس لا يمكن القبول به بعد الأهمية الفائقة للنفس البشريّة في الكتاب والسنّة والعقل والمجتمع البشري.

الملاحظة الثانية: إن هذه الروايات لا حجية لها حتى في مورد دية الأعضاء؛ انطلاقاً من مخالفتها للكتاب والسنّة[١]، ومعه كيف يمكن تعميم حكمها إلى مورد النفس؟!

و من الجدير معرفة ما يعلّقه المحقق الأردبيلي نهاية هذا البحث حين يقول: «هذا الحكم مشهور، وهو خلاف بعض القواعد المنقولة... والمعقولة أيضاً» ثم يقول: إن الدال هنا روايتان: صحيحة أبان ومضمرة سماعة، وفي كلتيهما خدشة[٢].

نظرية المفاضلة، قراءة نقدية عامة

استعرضنا ـ إجمالاً ـ الطوائف الثلاث من الروايات التي اعتمد عليها المشهور هنا، وقد ذكرنا أثناء نقل هذه الروايات بعض الإشكالات الواردة على الاستدلال بها، وما نهدفه نهاية هذا البحث هو أن نسلّط الضوء على الملاحظة الرئيسة الواردة على هذا النوع من الروايات، بقطع النظر عما تقدّم.

وهذه الملاحظة الأساسية على هذه الروايات هي مخالفتها للكتاب والسنّة؛ فهناك العديد من الآيات والروايات الكثيرة جداً تدلّ على نفي الظلم والحيف عن الله تعالى، كما أن هناك الكثير من الآيات والروايات التي تدلّ على تساوي الرجل والمرأة في الهويّة الإنسانية.

---

(١) كما سيأتي تفصيله في مبحث التساوي في القصاص قريباً.

(٢) لمزيد من الاطّلاع راجع: مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٦٧ ـ ٤٧٤.

إن وضع هاتين المجموعتين من الآيات والروايات يقتضي عدم وجود أيّ تفاوت في دفع الدية بين الرجل والمرأة، فإذا كان الرجل والمرأة متساويين في الحقيقة الإنسانية، وفي الإمكانات والطاقات والقدرات، فلا يمكن وضع تفاوت بينهما في مقابل الدم، من هنا يصرّح القرآن الكريم بعدم وجود أيّ امتياز في تحرير العبد بين المرأة والرجل.

أما ما ذكر من فلسفة تشريع التفاوت في الدية وحكمته في بعض البحوث والدراسات، والإشارة إلى المكانة الاقتصادية المختلفة التي يحتلّها كل من الرجل والمرأة، كما تقدّم من قبل، فلا وجود له في النصوص الدينية ولا في الروايات بتاتاً، إضافةً إلى عدم تساوي إنتاج الرجل والمرأة اقتصادياً في المجتمعات المختلفة، بل إننا نسأل القائلين بهذه الفلسفة: لماذا لا يطبّقون فلسفتهم هذه على الأطفال الذكور والإناث والعجزة من الرجال والنساء، وعلى الذين يجنون أرباحاً عالية في نشاطهم الاقتصادي، رغم أن هؤلاء جميعاً ليس لديهم معدّل إنتاج اقتصادي واحد؟!

ونورد هنا بعض الآيات والروايات التي ذكرناها وهي:

هناك الكثير من الآيات الدالّة على أن كلام الله وحكمه يقومان على أساس الحقيقة والعدالة، وأنه لا يظلم عباده البتّة، لا في ميدان التكوين ولا في ميدان التشريع مثل: **﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَعَدْلاً...﴾** (الأنعام: ١١٥)، و **﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ الْحَقَّ﴾** (الأنعام: ٥٧)، و **﴿...وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ...﴾** (فصلت: ٤٦، آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١، الحج: ١٠، ق: ٢٩)، و **﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾** (يونس: ٤٤)، و **﴿إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾** (النساء: ٤٠)، **﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾** (غافر: ٣١)، و **﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾** (آل عمران: ٥٧، ١٤٠).

إن هذه الآيات تنفي الظلم والجور عن الله تعالى، وتنزّه ساحته عنهما، كما أن وضع اختلاف بين دية الرأة والرجل هو ظلم عند الناس، بعيد عن العدالة والحقيقة، ذلك أن النساء مشتركات مع الرجال في الهوية الإنسانية، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية، كما

أن العقل نفسه يشهد على هذا التساوي أيضاً، وهو ما يؤيّده الكتاب والسنّة.

فالله سبحانه يتحدّث في كتابه عن تساوي المرأة والرجل فيقول: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفْس وَاحِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً**﴾ (النساء: ١).

وفي هذه الآية ذكرت التقوى للرّب والمدبّر والمربّي للناس، على خلاف سائر الآيات التي ذكرت فيها التقوى بصورة مطلقة، مثل: ﴿**اتقوا**﴾ (البقرة: ١٠٣، ١٢٣) و... والذي يبدو لنا أن هذه النسبة والإضافة للربّ تريد إيصال أمر إلينا، وهو أن الناس متساوون في الحقيقة الإنسانية، وأنه لا فرق بين المرأة والرجل والكبير والصغير والقوي والضعيف، وعقب ذلك تصدر الآية حكمها بالقول: أيها الناس، اتقوا، ولا يظلم أحدُكم أحدَكم الآخر في حقّ غيره، لا الرجل بالنسبة للمرأة، ولا الكبير بالنسبة للصغير، ولا القويّ بالنسبة للضعيف، ولا المولى بالنسبة للعبد..

إن دائرة هذه التقوى واسعة أيضاً، فهي تشمل تمام المجالات الاقتصادية والسياسية، والقانونية و..

وعليه، يؤمر الناس ـ بدلالة هذه الآية ـ بتجنّب كلّ ما هو بنظر العرف والعقلاء ظلماً، والله أولى بأن لا يفعل ذلك، من هنا لا شك في دلالة هذه الآية على تساوي الناس، ورفع أشكال التمييز بينهم في الأحكام والقوانين.

و ثمة آيات أخرى دالّة على هذا التساوي والتكافؤ مثل: ﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِن ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ**﴾ (الحجرات: ١٣)، و ﴿**...ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ (المؤمنون: ١٤).

كما أن عدداً من الروايات يدلّ على المطلوب عينه، سبق أن أوردناه.

الدليل الثاني: الإجماع

الإجماع هو الدليل الثاني للفقهاء على عدم تساوي الدية، أي إجماع آراء الفقهاء

واتفاقهم، بل إجماع المسلمين، وهذا الإجماع يمكنه أن يكون كاشفاً عن صدور هذا الحكم عن أئمة الدين)، وقد كنّا نقلنا قبل هذا كلمات فقيهين بارزين في هذ المضمار.

إلا أنه ـ مع ذلك كلّه ـ يواجه الاستناد إلى الإجماع إشكالين حقيقيّين هما:

الإشكال الأول: يستوحى من عبارات بعض الفقهاء ـ مثل المحقق الأردبيلي ـ أن هناك تشكيكاً في تحقّق هذا الإجماع؛ فقد استخدم المحقق الأردبيلي في موضعين من كتابه، في مقام الاستدلال على هذه المسألة، التعبيرَ التالي: «فكأنه إجماع»، «وكأن دليله الإجماع»[1]، وهذا التعبير يدلّل على شكّه في هذا الإجماع، وعليه فلا يمكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع.

الإشكال الثاني: ومع وجود روايات عدّة ـ نقلناها قبل ذلك ـ سوف يكون هذا الإجماع مدركياً، ولن يغدو ـ بعد ذلك ـ دليلاً مستقلاً؛ فإن الإجماع إنما يكون مدركاً للحكم الشرعي عندما لا يكون هناك مستندٌ قرآني وروائي للموضوع، إذ هذا الإجماع يغدو متأثراً بهذه الروايات عند وجودها، وحيث لم تكن هذه الروايات منسجمةً مع القرآن والقواعد الدينية العامة، وكانت خارجة عن دائرة الاستناد إليها، كان الإجماع ـ بالتبع ـ على هذه الحالة أيضاً.

الدليل الثالث: الوجوه الاستحسانية

يذهب بعضهم إلى أن التفاوت في الدية راجع إلى الفعالية الاقتصادية للرجل والمرأة؛ ذلك أن الدية مرتبطة بالجانب البدني، وحيث كان بدن الرجل أكثر قوّةً وقدرة في مجال إنجاز الأعمال المادية من المرأة، كان للرجال مردود عملي أكبر من النساء، من هنا كانت ديتهم أكثر.

إلا أن هذا التبرير غير تام، وذلك:

أولاً: إنه مجرّد استحسان، ولا توجد له أي إشارة في النصوص الدينية.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٣١٣، ٣٢٢.

ثانياً: إن تفاوت الأداء الاقتصادي والنشاط الإنتاجي بين الرجل والمرأة أمر متغيّر ليس بقارّ، وليس له شكل ثابت في المجتمعات المختلفة والثقافات المتنوّعة، فنحن نرى اليوم أن النظام الأسري قد اتخذ لنفسه شكلاً آخر، بل في بعض المجتمعات تساهم المرأة في اقتصاد الأسرة بإنتاجٍ أكبر أو مساوٍ لإنتاج الرجل نفسه، أليست هذه هي الحال في إيران في المناطق الزراعية، وفي القرى والأرياف، وكذلك المنطقة الشمالية وبلاد الأرُز و..؟

النتيجة

وخلاصة القول: إن القرآن الكريم دالّ على لزوم دفع أصل الدية، دون أن يضع امتيازاً بين الرجل والمرأة، كما أن الروايات الدالّة على تشريع الدية في الديانة الإسلامية تدلّ ـ كالقرآن ـ على المبدأ، ولا تضع تمييزاً بين الطرفين، والأمر عينه يجري في الأصول العامة والقواعد الكلية للإسلام، حيث تستدعي مساواة الدية بين الرجل والمرأة أيضاً.

وعلى هذا الأساس، فإن الروايات المخالفة لهذه الأدلّة والشواهد لا يمكن اعتبارها مدركاً لتأسيس رأي فقهي.

نظرية التفاضل في الدية بين المسلم وغيره، دراسة ونقد

يذهب مشهور الفقهاء إلى أن دية غير المسلم أقلّ من دية المسلم، وفي هذا المضمار، يذهب الفقهاء الشيعة إلى أن مقدار دية غير المسلم ثمانمائة درهم، فيما يتبنّى بعض فقهاء أهل السنّة أن ديتهم تقع على النصف من دية المسلم، ويذهب بعض آخر إلى أنها ثُلث دية المسلم.

فريق آخر يذهب إلى أن دية الذمّي غير المجوسي مساويةٌ لدية المسلم، فيما يفصّل فريق في دية المعاهد، فلو قُتل عمداً كانت له دية المسلم، ولو كان القتل خطأً فديته نصف دية المسلم[1].

(١) الفقه على المذاهب الأربعة ٥: ٣٧٠ ـ ٣٧٢.

يكتب السيد العاملي صاحب كتاب مفتاح الكرامة فيقول: «أما الذمّي الحرّ فديته ثمانمائة درهم إجماعاً، كما في الانتصار والخلاف والغنية وكنز العرفان، وهو المشهور روايةً وفتوى، كما فى كشف اللثام، وأشهر فيهما كما في الروضة، والمشهور في عمل الأصحاب، كما في المقتصر، والمشهور، كما في النافع، وكشف الرموز، والمهذب البارع، والتنقيح، وملاذ الأخيار، وعليه عامّة أصحابنا إلا النادر، كما في الرياض»[١].

مستند نظرية التفاضل المشهورة

وأهمّ مدرك يعتمد عليه المشهور في نظريّتهم هو الروايات الدالّة على هذا القول، فقد اعتبرها صاحب مفتاح الكرامة سبعةَ أحاديث[٢]، إلا أن التحقيق أنها تبلغ الثمانية، تفصيلها كما يلي:

الرواية الأولى: وعن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن ابن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «دية اليهودي والنصراني والمجوسي ثمانمائة درهم»، ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن عيسى[٣].

الرواية الثانية: وعنه، عن أبي أيوب، وابن بكير جميعاً، عن ليث المرادي، قال: «سألته عن دية اليهودي والنصراني والمجوسي، فقال: ديتهم جميعاً سواء، ثمانمائة درهم»، ورواه الشيخ بإسناده عن ابن محبوب[٤].

الرواية الثالثة: عبدالله بن جعفر في (قرب الإسناد) عن عبدالله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه، قال: «سألته عن دية اليهودي والنصراني والمجوسي، كم هي؟ سواء؟ قال ثمانمائة ثمانمائة، كلّ رجل منهم»[٥].

(١) مفتاح الكرامة ٢١: ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٢١٧، باب ١٣، ح ٢.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٨، باب ١٣، ح ٥.

(٥) المصدر نفسه، باب ١٣، ح ٦.

الرواية الرابعة: محمد بن الحسن بإسناده عن ابن أبي عمير، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «بعث النبي ـ خالد بن الوليد إلى البحرين، فأصاب بها دماء قومٍ من اليهود والنصارى والمجوس، فكتب إلى النبي ـ: إني أصبت دماء قومٍ من اليهود والنصارى فوديتهم ثمانمائة درهم ثمانمائة، وأصبت دماء قوم من المجوس، ولم تكن عهدت إليّ فيهم عهداً، فكتب رسول الله ـ: إنّ ديتهم مثل دية اليهود والنصارى، وقال: إنهم أهل الكتاب»[1].

الرواية الخامسة: وبإسناده عن إسماعيل بن مهران، عن درست، عن ابن مسكان، عن أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دية اليهود والنصارى والمجوس، قال: هم سواء ثمانمائة درهم، قلت: إن أخذوا في بلاد المسلمين وهم يعملون الفاحشة أيُقام عليهم الحدّ؟ قال: نعم، يُحكم فيهم بأحكام المسلمين»، ورواه الصدوق بإسناده عن ابن مسكان[2].

الرواية السادسة: وبإسناده عن صفوان، عن ابن مسكان، عن ليث المرادي، وعبدالأعلى بن أعين جميعاً، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «دية اليهودي والنصراني ثمانمائة درهم»[3].

الرواية السابعة: محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن عبدالرحمن بن حمّاد، عن عبدالرحمن بن عبدالحميد، عن بعض مواليه، قال: «قال لي أبوالحسن عليه السلام: دية ولد الزنا دية اليهودي ثمانمائة درهم»[4].

الرواية الثامنة: وعنه، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن بعض رجاله، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن دية ولد الزنا، قال: ثمانمائة درهم، مثل دية اليهودي

---

(١) المصدر نفسه، باب ١٣، ح ٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٩، باب ١٣، ح ٨.

(٣) المصدر نفسه، ح ١٠.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢٢، باب ١٥، ح ١.

والنصراني والمجوسي»، ورواه الصدوق بإسناده عن جعفر بن بشير مثله[١].

الروايات الثماني، دراسة ونقد

إن دلالة هذه الروايات الثماني على الرأي المشهور واضحة، ولا مجال للارتياب فيها، كما أن من بينها روايات معتبرة[٢]، وعليه فإذا قصرنا النظر على هذه الروايات فإن النظرية المشهورة يمكن تبنّيها والدفاع عنها حينئذ.

إلا أن في مقابل هذه الروايات أحاديث أخرى تختلف عنها في المضمون، ومن بينها أيضاً ما هو معتبر سنداً، وهذا ما يقدح بالاستدلال بالروايات الثماني المذكورة.

هذا، بعيداً عن أن الأصول والقواعد الإسلامية العامة وأدلّة تشريع الدية تقتضي هي الأخرى ما يعاكس هذه الروايات المشار إليها.

وبناءً عليه، يمكن القول: إن هذه الروايات الثماني تواجه مشكلتين رئيستين هما:

أ ـ التعارض مع طائفة أخرى من الروايات الخاصّة.

ب ـ التعارض مع الأصول والقواعد العامة الإسلامية وأدلّة تشريع الدية.

و نحاول هنا الإفاضة في شرح هاتين المشكلتين المذكورتين.

طوائف الأحاديث المعارضة للروايات الثماني

في مقابل هذه الروايات الثماني، ثمة طوائف أربع أخرى من الأحاديث تختلف عنها في المضمون وهي:

١ ـ الطائفة التي تدلّ على أن دية الذمّي ثمانمائة درهم.

٢ ـ الطائفة التي تدلّ على أن دية أهل الكتاب أربعة آلاف درهم.

---

(١) المصدر نفسه، باب ١٥، ح ٢.

(٢) فالحديث الثاني والسادس صحيحا السند، كما أن الحديث الرابع موثق، أما بقية الروايات ففي أسانيدها إشكال.

٣ ـ الطائفة التي تدلّ على أن دية اليهودي، والمسيحي، والمجوسي مساوية لدية المسلم.

٤ ـ الطائفة التي تدلّ على أن دية الذمّي مساوية لدية المسلم.

وتفصيل هذه الطوائف الأربع كما يلي:

الطائفة الأولى: دية الذمّي ثمانمائة درهم

و هناك روايات ثلاث في هذا المضمار:

الأولى: وعنه، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن ابن رئاب، عن محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «دية الذمّي ثمانمائة درهم»[1].

الثانية: بإسناده عن عثمان بن عيسى، عن سماعة قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «كم دية الذمي؟ ثمانمائة درهم»[2].

الثالثة: وبإسناده عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «كم دية الذمي؟ قال: ثمانمائة درهم»[3].

الطائفة الثانية: دية أهل الكتاب أربعة آلاف درهم

و هناك روايتان بهذا المضمون هما:

الأولى: محمد بن علي بن الحسين، قال: «روي أن دية اليهودي والنصراني والمجوسي أربعة آلاف درهم، أربعة آلاف درهم؛ لأنهم أهل الكتاب»[4].

الثانية: وبإسناده عن محمد بن خالد، عن القاسم بن محمد، عن علي، عن أبي بصير،

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٢١٧، باب ١٣، ح ٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٩، باب ١٣، ح ٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٣، باب ١٥، ح ٣.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢، باب ١٣، ح ١٢.

عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «دية اليهودي والنصراني أربعة آلاف درهم، ودية المجوسي ثمانمائة درهم»[(١)].

الطائفة الثالثة: تساوي دية اليهودي والمسيحي والمجوسي مع دية المسلم

وثمة حديث واحد هنا هو: وبإسناده عن إسماعيل بن مهران، عن ابن المغيرة، عن منصور، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «دية اليهودي، والنصراني، والمجوسي دية المسلم»، و رواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن المغيرة مثله[(٢)].

الطائفة الرابعة: تساوي دية الذمّي ودية المسلم

وفي هذه الطائفة حديثان:

الحديث الأول: وبإسناده عن الحسين بن سعيد، عن فضالة، عن أبان، عن زرارة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أعطاه رسول الله ـ ذمةً فديته كاملة، قال زرارة: فهؤلاء؟ قال أبو عبدالله عليه السلام: وهؤلاء من أعطاهم ذمّة؟»[(٣)].

الحديث الثاني: محمد بن الحسن بإسناده عن ابن محبوب، عن أبي أيّوب، عن سماعة، قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن مسلم قتل ذمياً؟ فقال: هذا شيء شديد لا يحتمله الناس، فليعط أهله دية المسلم حتى ينكل عن قتل أهل السواد، وعن قتل الذمّي، ثم قال: لو أنّ مسلماً غضب على ذميّ، فأراد أن يقتله ويأخذ أرضه ويؤدّي إلى أهله ثمانمائة درهم، إذاً يكثر القتل في الذميين»[(٤)].

نظريات الجمع بين الروايات

إن تعارض هذه الطوائف الأربع وعدم انسجامها مع بعضها، وكذا مع الروايات

---

(١) المصدر نفسه: ٢٢٢، باب ١٤، ح ٤.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢١، باب ١٤، ح ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٢، باب ١٤، ح ٣.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢١، باب ١٤، ح ١.

الثماني السابقة، واضح لا لُبس فيه، وقد اهتمّ الفقهاء والمحدّثون بدراسة سبل الخروج من هذا التنافي؛ فقد قسّم الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) أهل الكتاب إلى فئات ثلاث، واضعاً لكلّ فئة منها دية خاصة به، فدية أولئك الذين وقعت بينهم وبين النبي ـ أو أحد الأئمة عهود ومواثيق ثم وفوا بها والتزموا بمضمونها تساوي دية المسلمين، أما دية أولئك الذين قبلوا الظروف والشروط العامة للمجتمع الإسلامي فهي أربعة آلاف درهم، وهذا الفريق الأخير إذا ما خالف شرائط الذمة وتخلّف عنها تصبح ديته ثمانمائة درهم[١].

إلا أن مشهور الفقهاء قدّموا الروايات الثماني الأوَل، فيما حملوا سائر الروايات على التقية؛ انطلاقاً من موافقتها لآراء أهل السنّة[٢].

إلا أننا نرى أن وجوه الجمع هذه ليس هناك شاهد مقبول عليها، لذا فهي لا تحسب جمعاً عرفياً، فالجمع الذي قام به الشيخ الصدوق بحمل الروايات على أقسام الكفار، وإن كان جمعاً لطيفاً وموافقاً للقواعد، ولنظام الجمع بين المطلق والمقيّد، في جمعه بين ما دلّ على أن ديتهم دية المسلم، وما دلّ على أنها ثمانمائة درهم أو أربعة آلاف درهم... كما سنبيّن ذلك لاحقاً بالتفصيل، إلا أن الجمع بين طائفتي الثمانمائة درهم والأربعة آلاف درهم هو نوع من الاستحسان، ولا يتوفر في أيدينا أيّ مستند عرفي ومن داخل الروايات يساعد عليه.

وهكذا الحال في كلام المشهور، بحملهم هذه الروايات على التقية؛ انطلاقاً من موافقتها لآراء أهل السنّة، فيما تخالف روايات الثمانمائة درهم فتاواهم... إن هذا الحمل لا شاهد عليه؛ ذلك أن الطائفة الرابعة التي تساوي دية الذمي ـ سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو مجوسياً، وسواء كان القتل عمدياً أو خطئياً ـ بدية المسلم تخالف هي

(١) مفتاح الكرامة ٢١: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) المصدر نفسه ٢١: ١٧٦.

الأخرى ما ذهب إليه الفقه السنّي، إذ لا نجد في كلماتهم مثل هذا الإطلاق، بل نرى تفصيلاً بين الخطأ والعمد، أو بين اليهودي والنصراني والمجوسي، كما أشرنا إلى آراء أهل السنّة بداية الحديث عن هذا الموضوع.

إننا نعتقد أنه لابدّ ـ بدايةً ـ من رفع التعارض الموجود بين الطوائف الأربع الأخيرة؛ ليتبيّن حكمها من هذه الجهة، ثم نعمد ـ بعد ذلك ـ إلى رفع المعارضة الواقعة بينها وبين الطائفة الأولى السابقة.

والذي نراه أن رفع التعارض في الطوائف الأربع الأخيرة يكون بالقول: إنه لا تعارض بين صحيحة زرارة الدالّة على تساوي دية الذمّي مع دية المسلم وسائر الروايات الأخرى، ذلك أنها بمثابة النص على أن الذمّي بالفعل متساوية ديته مع المسلم، من هنا، لا تعارض الروايتين الدالتين على أن دية الذمي ثمانمائة درهم، وذلك أن في كلمة الذمّي الواردة فيهما احتمالين هما: الأول: الذمّي بالفعل، والثاني: الذمي بالقوّة، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن حمل الذمي فيهما على الذميّ بالفعل، كي يقع التعارض المذكور.

وإذا قيل: إن الذمّي في هاتين الروايتين ظاهرٌ في الذمّي بالفعل، مع ذلك نقول: إن ظهور الصحيحة أقوى من غيرها، فهي بمثابة النص؛ فتقدّم على الروايتين المشار إليهما، وهذا نحوٌ من الجمع العرفي عند الفقهاء، وعليه لا وجود للتعارض هنا.

أما الروايتان الدالّتان على أن أهل الكتاب، أو اليهوديّ والنصراني، كما جاء فيهما، ديتهما أربعة آلاف درهم، فيحملان ـ بقانون حمل المطلق على المقيد ـ على كونهم من غير أهل الذمة، ذلك أن أهل الكتاب أعمّ من الذمي بالفعل، هذا إن لم نقل بأن لسان صحيحة زرارة هو لسان الحكومة، وتقدّم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ممّا لا نقاش فيه.

أما الرواية الدالّة على أن دية اليهودي والمجوسي والمسيحي هي دية المسلمين، فيجاب عنها بهذا الوجه أيضاً؛ حيث نعتقد أن المنظور فيها ـ بقانون حمل المطلق على

المقيّد ـ أهل الذمّة من اليهود والنصارى والمجوس لا مطلقاً؛ وبناءً عليه، لا تتعارض صحيحة زرارة التي تساوي بين دية الذمي ودية المسلم مع الطوائف الثلاث الأخرى.

وهكذا الحال في علاقة صحيحة زرارة مع الروايات الثماني المتقدمة سابقاً، والتي تحكم بأن دية اليهودي والمسيحي والمجوسي ثمانمائة درهم، حيث يمكن الجمع بين الطرفين، ذلك أن العنوان الأوليّ في روايات اليهودي والنصراني والمجوسي هو اليهودي بما هو يهودي و.. أما صحيحة زرارة فهي تجعل الدية عليهم بما هم مؤتمنون ومن أعطاهم رسول الله ـ الذمام، ونتيجة ذلك تُحمَل الروايات المطلقة على صحيحة زرارة المقيّدة بقيد الذميّة، أو تكون الصحيحة نفسها حاكمةً عليهم.

ونستنتج من جملة ما تقدّم: أنه لا وجود للتعارض بين صحيحة زرارة وسائر الروايات الواردة في هذا الباب، انطلاقاً من تقدّم الصحيحة عليها، وتكون النتيجة تساوي دية الذمي بالفعل مع دية المسلم.

وانطلاقاً من هذه النتيجة، وعبر استخدام مبدأ إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط، نعمّم الحكم المذكور إلى كل مؤتمن أو معاهد للمسلمين، سواء كان عهده من العهود الخاصة أو العهود الدولية، والتي تتضمّن الاحترام المتبادل وحفظ الطرفين أو الأطراف لحقوق بعضهم بعضاً، فيرى كلّ واحد منهم الآخر مؤتمناً ومحترماً، ويكون المسلمون كذلك بالنسبة للآخرين، فتكون النتيجة تساوي دية هؤلاء جميعاً مع دية المسلم، سواء كانوا من أهل الكتاب أو لا، وسواء كانوا موحّدين أو لا.

والجدير ذكره أن القواعد والأصول الكلّية العامة وما يستفاد من الروايات الخاصة موافق كلّه لهذا الرأي، ذلك أنه كما كان مال غير المسلم محترماً، وكان ضمانه كضمان مال المسلم تماماً يمكن القول: إن حياته كذلك، وعلى هذا الأساس يمكن التمسّك بالأولوية القطعيّة العرفية؛ انطلاقاً مما تقدّم، لاستفادة تساوي دية المسلم وغيره.

وإذا ما رفض أحدٌ هذا الوجه في الجمع والتقريب رغم كلّ وضوحه، إلا أنه لا يمكنه الاستناد إلى الروايات التي عدّت مدركاً للقول المشهور، ثم الإفتاء على وفقها؛

وذلك:

أولاً: إن الروايات الدالّة على أن دية اليهودي والمسيحي والمجوسي ثمانمائة درهم أو الروايات الدالّة على أنها أربعة آلاف درهم لابدّ من طرحها؛ لمخالفتها للكتاب، فيما تؤخذ الروايات الدالّة على تساوي دية الذمّي مع دية المسلم لموافقتها له، والترجيح بموافقة الكتاب في مورد تعارض الخبرين سابقٌ على تمام المرجّحات المذكورة في باب التعارض.

أما بيان مخالفة أو موافقة هذه الروايات للقرآن، فيظهر بمراجعة الآية ٩٢ من سورة النساء حيث جاء فيها: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَن قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُوا فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللهِ وَكَانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً﴾.

تقرّر هذه الآية أن المقتول بالقتل الخطأ إذا كان مؤمناً بين المؤمنين لزم على القاتل دفع الدية إلى أهله، كما لزمه تحرير عبدٍ مؤمن، أما إذا كان المقتول مؤمناً لكنه كان بين الكافرين المعادين للمسلمين، وكان القتل خطئياً أيضاً فلا يلزم القاتل سوى تحرير رقبة مؤمنة، ولو كان المقتول من أهل المواثيق المعاهدين للمسلمين لزم القاتل دفع الدية وتحرير الرقبة المؤمنة أيضاً.

واللازم ذكره هنا أنه يستفاد من مفهوم ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ وهو مفهوم وصف وقع في سياق بيان القاعدة.. أنه لو لم يكن للمقتول عهد وميثاق واحترام لا دية له، إضافةً إلى أن نفس تقسيم الآية المقتولَ خطأً إلى أصناف ثلاثة ـ مع افتراض أنها في مقام البيان ـ دالّ دلالةً واضحة، بحكم سياق التفصيل والإطلاق المقامي، على أن من هو غير مؤمن ولا من أهل الميثاق فلا دية له.

وعليه، فالروايات الدالّة على أن دية اليهودي والمسيحي والمجوسي مطلقاً ـ أي

سواء كان معاهداً أم لم يكن ـ لا تساوي دية المسلم إن لم نقل: إنها ظاهرة في غير أهل العهد، فلا أقلّ من أنها شاملة لهم بإطلاقها، فتكون مخالفةً للكتاب، فيما الروايات التي تساوي بين دية المسلم وأهل الذمة موافقة للكتاب.

ولا يفوتنا التذكير بأنّ منشأ الإشكال والخلاف مع الكتاب ليس مقدار الدية حتى يقال: إنها لم تبيّن في القرآن الكريم، وإنما أصل الدية، كما بيّناه آنفاً، ولابد من الالتفات إلى أن بعض المفسّرين جعل مرجع الضمير في ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ﴾ هو المقتول المؤمن، وبطلانه واضح؛ ذلك أن القرآن قد ذكر قيد المؤمن في حقّ المقتول بين الأعداء فقال: ﴿فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾، تماماً كما ذكر في صدر الآية القيد نفسه في المقتول، فإذا كان المراد من المقتول مع ميثاق هو المقتول المؤمن، أي المؤمن الذي هو من أهل الميثاق فلابد من ذكر قيد الإيمان، ومعنى ذلك أن عدم ذكر هذا القيد يمثل حجةً قطعية ودليلاً واضحاً على أن المقصود من المقتول بين أهل الميثاق هو المقتول الذي يندرج فيهم لا المؤمن عندهم.

ثانياً: إن روايات الثمانمائة درهم تعارض الطائفتين الأخيرتين من الطوائف الأربع التي ذكرناها سابقاً، وهي ما دلّ على أن دية اليهودي والمسيحي والمجوسي أربعة آلاف درهم، وما دلّ على أنها مساوية لدية المسلم، وحيث لا ترجيح لها على هاتين الطائفتين تغدو النتيجة تكافأهما، وكلّ متعارضين متكافئين لا ترجيح لأحدهما على الآخر يجري فيهما قانون التخيير، وعليه فروايات الطائفة الرابعة التي تتضمن تساوي دية المسلم وغيره هي التي نأخذها، كما جاء في الحديث: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»[1].

ثالثاً: إن ما جُعل مستنداً للمشهور من أن الروايات المخالفة لأهل السنّة منحصرة في الطائفة الدالّة على الثمانمائة درهم، فيما سائر الطوائف موافقة لهم، لا يصحّ، حتى لو

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، ح ٦.

صرفنا النظر عن الجواب المتقدّم القائل بأنّ مخالف أهل السنّة لا ينحصر بهاتين الطائفتين؛ وذلك أن الترجيح بالمخالفة يأتي بعد الترجيح بموافقة الكتاب العزيز، وكما أسلفنا فإن روايات الثمانمائة درهم، وتمام الروايات التي تدلّ بشكل مطلق على عدم تساوي الدية في اليهودي، والنصراني، والمجوسي كلّها تعارض القرآن الكريم، أما الروايات التي تدلّ على تساوي دية الذّمي مع المسلم فهي موافقة للقرآن، وعليه لا تصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة أهل السنّة.

نتيجة البحث

إن العهد والميثاق ـ على أساس المنطق القرآني ـ لهما من القيمة ما يساوي الإيمان نفسه، ذلك أنه في حالة القتل الخطأ للمؤمن أو لأهل الميثاق يصدر القرآن حكماً بتحرير رقبة مؤمنة، وكذلك دفع الدية إلى أولياء المقتول، والدية ذات جانب ضماني يجبر الخسائر الواردة، أما تحرير الرقبة المؤمنة فذا جانبٍ جبراني يقابل خسران حياة إنسان، وهو الإنسان المقتول.

كما أن المؤتمنين أو المعاهدين للمسلمين، سواء كانت عهودهم خاصّة أو كانت عهوداً دوليةً تتضمّن الاحترام المتبادل وحفظ كلّ طرف حقوق الطرف الآخر، واعتباره محترماً (وهكذا الحال في المسلمين بالنسبة للآخرين) إنّ هؤلاء جميعاً تساوي ديتهم دية المسلم، سواء كانوا من أهل الكتاب أم لا، وسواء كانوا موحّدين أم لا.

وقد سبق أن الروايات دالّة على هذا الأمر، وهذا يعني أن القرآن الكريم والسنّة الشريفة متفقان، ومعناه أنه يؤخذ هنا بالقرآن والعترة، والأخذ بهما معاً مسؤولية لازمة ووظيفة ضرورية وبديهية.

القصاص في الفقه الإسلامي

إبطال نظرية الفارق الجنسي والديني

مدخل

حرمة الإنسان وكرامته من الأصول الأساسية المسلّمة في الديانة الإسلامية، فنفس الإنسان، وعرضه، وكرامته، وماله وثروته، ورأيه وعقيدته.. كلّها ذات حرمةٍ وتقدير، ومن الواجب رعاية هذه الحرمة وحفظها، وقد شكّلت آليّات الحفاظ على هذه الحرمة، وأساليب مواجهة إسقاطها أو تجاوزها.. قسماً كبيراً من المعارف الدينية.

الأمر الأهمّ هنا من بين هذه الأمور نفس الإنسان وذاته، ذلك أن بقية الأشياء تابعةٌ لها، متعلّقة بها، من هنا كان تركيز القرآن الكريم على حرمة النفس البشرية ـ بعيداً عن أيّ امتيازات طارئة ـ تركيزاً ملحوظاً، جاءت فيه كلمات نورانية خالدة، فكانت الحرمة التي منحها القرآن للنفس الإنسانية لا تماثلها حرمةٌ في أىّ مذهب حقوقي آخر.

قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْس أَو فَسَاد فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢).

وقد انعكس المبدأ عينه في روايات أئمة الدين عليهم السلام، ونشير هنا إلى نماذج ـ فقط ـ من هذه الروايات:

١ ـ عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من أعان على قتل مسلمٍ ولو بشطر كلمة جاء يوم

القيامة وهو آيس من رحمة الله»[١].

٢ ـ وعن الصادق عليه السلام قال: «لا يدخل الجنة سافكٌ للدم، ولا شارب للخمر، ولا مشاء بنميم»[٢].

ويعدّ قتل النفس في الفقه الإسلامي من كبائر الذنوب، وإنما كان تشريع الدية والقصاص فيه للحيلولة دون حصول هذا الفعل القبيح والسلوك الشنيع، كما ولأجل التعويض عن بعض الخسارات التي يُحدثها.

إنّ تخصيص قسمٍ من الكتب الفقهية لمباحث القصاص والديات إنما يهدف إلى تشريح قوانينهما والمقرّرات الواردة فيهما.

وأحد الأسئلة الرئيسة في مسألة القصاص يتمثل في تساوي أو عدم تساوي قصاص الرجل والمرأة، وكذا المسلم والكافر، فالرأي المشهور بين الفقهاء يقوم على أساس مبدأ عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة، وكذا المسلم والكافر، ومعنى ذلك أنه لو قتل رجل امرأةً فلا يمكن لأولياء المرأة قتله، إلاّ إذا منحوا ورثته ـ أي ورثة الرجل القاتل ـ نصف دية الإنسان الكامل، أما إذا قتلت امرأةٌ رجلاً كان بإمكان أولياء الرجل اقتيادها به، وهكذا، يجري الحكم المذكور عينه في حالة قتل المسلم والكافر.

وبعبارة أخرى، إنّ الفقهاء يرون للذكورة والإسلام فضيلة وأفضليةً، لذا يعتقدون بعدم وجود مساواة في القصاص بين الرجل والمرأة، وبين المسلم والكافر أيضاً.

ويصنّف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في كتابه «الانتصار» عدم تساوي الرجل والمرأة في القصاص مما انفردت به الإمامية واختصّت بتبنّيه[٣]، كما يدّعي الفاضل الهندي في كتابه «كشف اللثام» الإجماعَ على هذا الحكم[٤]، والادعاء نفسه يذكره صاحب الجواهر

(١) النوري، مستدرك الوسائل ١٨: ٢١١، أبواب القصاص في النفس، باب ٢، ح٥.

(٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٣، أبواب القصاص في النفس، باب ١، ح٩.

(٣) المرتضى، الانتصار: ٥٣٩.

(٤) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٢: ٤٤٦ (الطبعة الرحلية الحجرية).

أيضاً، مشيراً إلى أنّ الشيخ الصدوق في كتاب «المقنع» هو الفقيه الشيعي الوحيد المعارض لهذا القول[1].

على أية حال، تعدّ مسألة عدم التساوي في القصاص بين بعض أفراد الإنسان من الملفات التي يجابه بها الفقه الإسلامي؛ حيث يصنّفها بعضهم مخالفةً لحقوق الإنسان، وللعدل والإنصاف أيضاً؛ ولهذا، نسعى في هذه الدراسة لممارسة قراءة معمّقة ومستأنفة للنصوص القرآنية وأحاديث المعصومين عليهم السلام.

والرأي الذي توصّلنا إليه يقضي بتساوي القصاص بين جميع أصناف البشر، وأنّه لا توجد أيّة خصوصية مميّزة من ناحية الجنس والديانة، وكلّ ما كان مخالفاً لذلك فلا بدّ من توجيهه، أو ردّ علمه إلى أهله.

ولتحليل وجهة النظر المذكورة، نبحث الموضوع ضمن محاور ثلاثة:

المحور الأول: مبدأ التساوي في القصاص بين البشر في القرآن الكريم.

المحور الثاني: نقد نظرية عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة.

المحور الثالث: نقد نظرية عدم التساوي في القصاص بين المسلم والكافر.

المحور الأوّل: مبدأ المساواة في القصاص في ضوء القرآن الكريم

ثمّة في القرآن الكريم طائفتان من الآيات الدالّة على مبدأ المساواة في القصاص، ونحاول هنا استعراض الآيات ـ أولاً ـ ثم الانشغال بشرحها، وتفكيكها، وبيان كيفية دلالتها على مبدأ المساواة المذكور.

أ . الآيات الخاصّة

١ ـ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٧٨).

٢ ـ وقال سبحانه: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩).

٣ ـ ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ الله فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥).

٤ ـ وقال: ﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ الله اِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣).

ب ـ الآيات العامّة

١ ـ قال تعالى: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى الله إِنَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى: ٤٠).

٢ ـ وقال: ﴿وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُوْلَئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ (الشورى: ٤١).

٣ ـ وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرينَ﴾ (النحل: ١٢٦).

٤ ـ ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ الله وَاعْلَمُواْ أَنَّ الله مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤).

إننا ندّعي أن في هذه الآيات إطلاقاً، وهي تدلّ ـ صراحةً ـ على تساوي الرجل والمرأة، الحرّ والعبد، المسلم والكافر، تماماً كما تحتوي على إطلاق بلحاظ اللون والعرق والقومية، ويؤيِّد هذا الإطلاق وتلك الصراحة في الدلالة بمذاق الشارع والمنحى العام في الكتاب والسنّة فيما يتعلّق بالمساواة بين الناس؛ فقد اعتبر القرآن الكريم البشر جميعهم أبناء آدم وحواء، ولم يضع أيّ فرقٍ أو تمييز بينهم في مبدأ الخلقة، وفي الطاقات الإنسانية الكامنة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ

﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء: ١)، كما عدّ التقوى في آيةٍ أخرى أساس التفضيل البشري، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

كما يمكن في هذا الصدد الإشارة إلى جملة روايات تؤكّد المبدأ عينه:

أ ـ عن رسول اللهﷺ: «أيها الناس إنّ ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلّكم لآدم، وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربيّ على عجمي فضل إلاّ بالتقوى»[١].

ب ـ وعنهﷺ: «الناس سواء كأسنان المشط»[٢].

ج ـ وعنهﷺ أيضاً: «فالناس اليوم كلّهم، أبيضهم وأسودهم، وقرشيهم وعربيهم وعجميهم من آدم، وإن آدمعليه السلام خلقه الله من طين، وإن أحبّ الناس إلى الله عزوجل يوم القيامة أطوعهم له وأتقاهم»[٣].

د ـ وعنهﷺ أيضاً: «إن الناس من آدم إلى يومنا هذا، مثل أسنان المشط، لا فضل للعربيّ على العجمي، ولا للأحمر على الأسود إلاّ بالتقوى»[٤].

هـ ـ وعن عليعليه السلام أنه قال: «الناس إلى آدم شرع سواء»[٥].

وخلاصة القول: إن هذه الآيات والروايات المؤيّدة بآيات وروايات أخرى دالّة على تساوي الناس في القصاص، ولا تستوعب أيّ نوع من التمييز.

---

(١) الحرّاني، تحف العقول: ٣٤؛ والمجلسي، بحار الأنوار ٧٦: ٣٥٠، ح١٣.

(٢) الهندي، كنـز العمال ٩: ٣٨، ح٢٤٨٨٢؛ وبحار الأنوار ٧٨: ٢١٥، ح١٠٨.

(٣) بحار الأنوار ٢٢: ١١٨، ح٨٩.

(٤) المصدر نفسه: ٣٤٨، ح٦٤.

(٥) المصدر نفسه ٧٨: ٥٧، ح١١٩.

شبهتان ناقدتان

وفي قبال هذا الاستدلال، يمكن أن تُطرح شبهتان، نحاول هنا استعراضهما، ثم تسليط النقد عليهما:

الشبهة الأولى: قد يقال: إن الآيات المشتملة على القصاص، مثل الآية الأولى والثانية من المجموعة الأولى، وكذا آية الانتصار، وهي الآية الرابعة من المجموعة الأولى، لا إطلاق فيها ولا شمول للتساوي في القصاص بالنسبة إلى الطوائف المذكورة؛ ذلك أنها تدلّ على مبدأ القصاص، وحيث كان الاختلاف في القصاص بين الرجل والمرأة وكذا بين الحرّ والعبد سائداً في تلك العصور كان معنى ذلك تأييد هذه الآيات لذلك التمييز لا العكس.

وبعبارة أخرى، لا يمكن الحصول على مبدأ التساوي في القصاص من هذه الآيات، ذلك أنها دالّة على مبدأ القصاص، وقد كان اللاتساوي بين الرجل والمرأة شائعاً آنذاك، وكذا بين الحرّ والعبد، وقد كانوا يطلقون عليه القصاص، فتكون الآيات شاملةً لهذا النوع من القصاص القائم على التمييز المذكور.

وللجواب على هذا الإيراد يمكن القول:

أولاً: ثمّة آيات أخرى مثل: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى: ٤٠)، وكذا ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥)، تدلّ على المساواة وعدم التمييز، وهي كافية للاستدلال.

ثانياً: إن صدق القصاص مع اللامساواة في أوساط الجاهلين من تلك الأمم مبنيّ على العقائد الباطلة التي كانوا يحملونها، وإلاّ فالعرف الإنساني ـ بفطرته الأصلية ـ يقضي بالمساواة وعدم الاختلاف، وعليه، فصدق القصاص عندهم لا يمكن أن يجعل ملاكاً لصدق الآيات القرآنية، القائمة على الحقّ والحقيقة.

ثالثاً: إنّ العرف الحاضر في عصرنا، وهو عرفٌ يقوم على الإحساس الرفيع والشعور العالي والثقافة الإنسانية السامية، يرى القصاص شاملاً للطوائف كافّة، وهذا

هو ملاك صدق الآيات القرآنية.

رابعاً: حيث كانت الأحكام مترتبةً على العناوين، مثل هذه الآيات، كان ملاك الدلالة صدق العنوان، حتى لو كانت بعض المصاديق حادثةً بعد نزول الآيات، نعم لو كانت الأحكام مترتبةً على مصاديقها الخارجية، كان ملاك الدلالة حينئذ ذاك المصداق الخاصّ بزمان جعل الحكم.

الشبهة الثانية: تدلّ آية: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى**﴾ (البقرة: ١٧٨)، على وجود اختلاف وتمايز بين هذه الطوائف؛ إذ تعني الآية قصاص الحرّ في مقابل الحرّ، والعبد في مقابل العبد، والرجل في مقابل الرجل، والأنثى في مقابل الأنثى، وهي ـ من هنا ـ تغدو صريحةً في عدم المساواة، ولذا تساهم في تقييد إطلاق الآيات الأخرى.

والجواب: إنّ هذه الآية تدلّ على المساواة في هذه الفرق الثلاث، فهم متساوون فيما بينهم، ولا بدّ من إجراء عقوبة القصاص على القاتل، كائناً من كان القاتل والمقتول.

وبيان ذلك: إنّ الآية ناظرة إلى انحصار عقوبة القصاص بالقاتل دون غيره، فإذا ما قتل حرّ حرّاً آخر فلا بدّ أن يؤخذ هو نفسه به، لا غيره، فلا يكون عبده الفدية له، يقدّمه بدلاً عنه؛ لأن القاتل أفضل من المقتول، ولذا لابد أن يقدّم عبده للقصاص؛ لأن الأخير يقع في ذات الرتبة الاجتماعية للمقتول.

وهكذا الحال لو قتل العبد عبداً آخر، فلا بد أن ينال القاتل نفسه القصاص، ولا معنى لأن يقال: لما كان القاتل مرتبطاً بفريق اجتماعي ذا طبقة كان من المطلوب أن يحاسب واحدٌ منهم ويعاقب، ومثله لو قتلت امرأةٌ أخرى، فلا بد أن تعاقب على ذلك باقتيادها نفسها، لا أن يقدّم للقصاص رجلٌ مكانها بحجّة أن هذه المرأة من طبقة الأشراف وأنها لا توازي المقتول في الرتبة والمكانة، بل ترتفع عنه، مما يدفع لتقديم رجلٍ للعقوبة مكانها يكون مساوياً في المكانة للمقتول.

ووفقاً لذلك، لا تكون الآية غير دالّة على عدم التساوي فحسب، بل تكون دالّة على

مبدأ المساواة وإلغاء أشكال التمييز.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما أسلفناه، يتضح أنّه يمكن تفسير الآية بشكلين اثنين، يثبت التمييز وعدم المساواة في القصاص وفقاً لأحدهما، فيما يثبت مبدأ المساواة طبقاً للآخر، وحيث كان التفسير الأوّل غير منسجم مع مذاق الشريعة بل مستلزم لتقييد الأدلّة الأخرى، وهي أدلّة يأبى لسانها عن التقييد، كان الثاني أكثر وضوحاً وجلاءً، لذا لزم الاعتماد عليه والأخذ به.

من جهةٍ أخرى، يتناسب التفسير الثاني للآية مع شأن نزولها، فقد ورد في مجمع البيان في ذلك: «نزلت هذه الآية في حيّين من العرب، لأحدهما طَوْل على الآخر، وكانوا يتزوّجون نساءهم بغير مهور، وأقسموا لنقتلنّ بالعبد منّا الحرّ منهم، وبالمرأة منّا الرجل منهم، وبالرجل منّا الرجلين منهم، وجعلوا جراحاتهم على الضعف من جراح أولئك، حتى جاء الإسلام، فأنزل الله هذه الآية»[1]، ولم يقتصر شأن النزول هذا على الطبرسي، بل جاء في تفاسير أخرى أيضاً[2].

وإذا قيل: إنّ هذه الآية لا ظهور لها في التفسير الثاني، قلنا: لا أقلّ من احتماله، فيما الثابت إطلاق الآيات الأخرى.

وبهذا توصّلنا ـ إلى هنا ـ إلى الدفاع عن مبدأ المساواة في القصاص بين الرجل والمرأة، والمسلم والكافر، والحرّ والعبد، اعتماداً على دلالة الآيات القرآنية وأصول الشريعة الإسلامية، ونحاول ـ عقب ذلك ـ دراسة وجهات النظر المختلفة التي تعارض نظريّتنا هذه، وذلك ضمن بحثين: الأول: في الرجل والمرأة، والثاني: في المسلم والكافر.

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٦٤.

(٢) راجع: الزمخشري، الكشاف ١: ٢٢١؛ والأردبيلي، زبدة البيان: ٦٧١.

المحور الثاني: نظرية عدم التكافؤ في القصاص بين الرجل والمرأة، دراسة ونقد

لا شبهة في الفقه الإسلامي في قصاص الرجل بقتل الرجل، والمرأة بقتل المرأة، وكذا المرأة في مقابل الرجل، أمّا فيما يتعلّق بقصاص الرجل بالمرأة، فقد ذهب مشهور الفقهاء إلى عدم إمكانية ذلك، إلاّ إذا دفع أولياء المرأة المقتولة نصف دية الإنسان إلى الرجل.

والمستفاد من هذه النظرية عدم وجود تساوٍ في القصاص بين الرجل والمرأة، وقد ادعى صاحب الجواهر الإجماع المحصّل والمنقول على هذا الرأي[1]، كما صرّح بالإجماع نفسه الفاضل الهندي في «كشف اللثام»[2].

يكتب الشيخ الطوسي في «الخلاف»: «يُقتل الحرّ بالحرّة إذا ردّ أولياؤها فاضل الدية، وهو خمسة آلاف درهم، وبه قال عطاء، إلاّ أنه قال: ستة آلاف درهم، وروي ذلك عن الحسن البصري، ورواه عن عليعليه السلام. وقال جميع الفقهاء: إنّه يقتل بها، ولا يردّ أولياؤها شيئاً، ورووا ذلك عن عليعليه السلام، وابن مسعود.

دليلُنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى﴾، فدلّ على أن الذكر لا يُقتل بالأنثى»[3].

ويقول السيد المرتضى في «الانتصار»: «وممّا انفردت به الإمامية: أنّ الرجل إذا قتل المرأة عمداً، واختار أولياؤها الدية، كان على القاتل أن يؤدّيها إليهم، وهي نصف دية الرجل، فإن اختار الأولياء القود، وقتل الرجل بها، كان لهم ذلك على أن يؤدّوا إلى ورثة الرجل المقتول نصف الدية، ولا يجوز لهم أن يقتلوه إلاّ على هذا الشرط، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئاً من الدية.

---

(١) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ٨٢.

(٢) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٢: ٤٤٦، سطر ٧ (رحلي).

(٣) الطوسي، الخلاف ٥: ١٤٥، مسألة ١.

دليلُنا على صحّة ما ذهبنا إليه: الإجماع المتردّد، ولأن نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل، بل هي على النصف منها، فيجب إذا أخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يردّ فضل ما بينهما»(١).

ويُستنتج من هذين النصّين أن فقهاء أهل السنّة متفقون على عدم لزوم دفع نصف الدية، فيما يتفق في مقابلهم فقهاء الشيعة على لزوم ذلك، والجدير ذكره أن الفقهاء السنّة ينقلون رأيهم هذا عن الإمام علي عليه السلام.

والمستفاد من النصّين المشار إليهما أنّ فقهاء الشيعة اعتمدوا ـ لإثبات نظريتهم هذه ـ على أدلّة أربعة هي: ١ ـ الآية ١٧٨ من سورة البقرة، أي: ﴿وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى﴾. ٢ ـ الروايات. ٣ ـ الإجماع. ٤ ـ عدم تساوي دية الرجل والمرأة.

ونحاول هنا رصد هذه الأدلّة وتفحّصها على الشكل التالي:

أدلّة النظرية المشهورة في عدم التكافؤ في القصاص بين الجنسين

الدليل الأوّل: القرآن الكريم

تقدم في القسم الأوّل بعض التوضيحات المرتبطة بهذه الآية، وقد قلنا هناك: إن هذه الآية يمكن أن تفسّر على نحوين، تكون ـ أي الآية ـ على أحدهما مستنداً لقول مشهور الشيعة، فيما تغدو على التفسير الآخر مستنداً للقول بتساوي القصاص بين الرجل والمرأة.

وقد انتهينا هناك إلى أن شأن نزول الآية يؤيّد الاحتمال الثاني، كما أنّه المستفاد من إطلاق آيات أخرى وصراحتها؛ وعليه رجّحنا التفسير القاضي بتساوي قصاص الرجل والمرأة.

الدليل الثاني: الروايات

أهمّ مستند للقول المشهور هو الأخبار والأحاديث، وهي أخبار يبلغ تعدادها في

---

(١) المرتضى، الانتصار: ٥٣٩.

الكتب الحديثية المعتبرة خمسةَ عشر خبراً، عشرةٌ منها معتبر من الناحية السندية.

وقد نُقلت هذه الروايات عن كبار المحدّثين وأصحاب الأئمة مثل: عبدالله بن سنان، وعبدالله بن مسكان، وعبيدالله بن علي الحلبي، وفضل بن عبدالملك، وأبي العباس البقباق، وليث بن البختري، وأبي بصير المرادي وغيرهم من الرواة الموثوقين.

وهذا بعضٌ من تلك الروايات:

١ ـ محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه جميعاً، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: في رجلٍ قتل امرأته متعمّداً، قال: إن شاء أهلُها أن يقتلوه قتلوه، ويؤدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم»[١].

٢ ـ وعن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن عبدالله بن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا قتلت المرأة رجلاً قُتلت به، وإذا قتل الرجل المرأة، فإن أرادوا القود أدّوا فضل دية الرجل (على دية المرأة) وأقادوه بها، وإن لم يفعلوا قبلوا الدية، دية المرأة كاملةً، ودية المرأة نصف دية الرجل»[٢].

٣ ـ وعنه، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في الرجل يقتل المرأة متعمّداً، فأراد أهل المرأة أن يقتلوه، قال: ذاك لهم إذا أدّوا إلى أهله نصف الدية، وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل، وإن قتلت المرأة الرجل، قُتلت به، ليس لهم إلاّ نفسها»[٣].

وهكذا الحال في الروايات: ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١، من الباب نفسه (باب ٣٣)، وهي تدلّ على هذا المطلب.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٠، باب ٣٣، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٨١، ح٣.

(٣) المصدر نفسه، ح٣.

قراءة نقدية في الروايات

والآن، وبعد نقل هذه الروايات والاعتراف بعدم وجود شكّ أو جدل فيها بلحاظ السند ولا الدلالة، نحاول الإجابة عنها، ونرى أن هناك إيرادين أساسيّين عليها، بما لا يجعلها ـ بعد ذلك ـ مدركاً للاستنباط، أحدهما: مخالفة القرآن، والسنّة، والعقل، وسائر القواعد والأصول الإسلامية المسلّمة، وثانيهما: معارضتها للروايات الأخرى.

ونركّز الآن على إجلاء هذين الاعتراضين.

١ . مخالفة الكتاب والسنّة والعقل

أهمّ الملاحظات الناقدة لهذه الأخبار مخالفتها للكتاب والسنّة والعقل، والأهمّ من بينها مخالفة الكتاب؛ من هنا، نتحدّث عن موارد مخالفة كلّ واحد من الثلاثة، بادئين بمخالفة الكتاب العزيز:

أ . مخالفة القرآن

تدلّ الروايات الكثيرة في المصادر الحديثية الشيعيّة والسنّية، وعددها يتجاوز الأربعين رواية، على عدم حجيّة أيّ رواية تخالف القرآن أو لا تنسجم معه، ومن ثم يلزم تنحيتها جانباً، وإيكال علمها إلى أهلها.

ويرى الشيخ الأنصاري (١٢٨١هـ) أنّ هذه الروايات قد بلغت في تعدادها حدّ التواتر، يقول: «والأخبار الواردة في طرح المخالِفة للكتاب والسنّة، ولو مع عدم المعارض، متواترة»[١].

ونكتفي هنا ـ لذلك ـ بنقل ثلاث من هذه الروايات هي:

١ ـ صحيحة هشام بن الحكم عن الإمام الصادق عليه السلام: «خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس! ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب

---

(١) فرائد الأصول، مجموعة آثار الشيخ الأنصاري ٢٤: ٢٤٥.

الله فلم أقله»[١]، وقد ذكرت هذه الرواية بسندٍ آخر أيضاً[٢].

٢ ـ ينقل الإمام الجوادعليه السلام، في مناظرته مع يحيى بن أكثم، عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع: «قد كثرت عليّ الكذابة وستكثر، فمن كذب علي متعمداً فليتبوّء مقعده من النار، فإذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله وسنّتي، فما وافق كتاب الله وسنّتي فخذوا به، وما خالف كتاب الله وسنّتي فلا تأخذوا به»[٣]، وقد نقلت هذه الرواية بسند آخر أيضاً[٤].

٣ ـ موثقة السكوني عن الإمام الصادقعليه السلام، عن أمير المؤمنينعليه السلام أنّه قال: «إنّ على كلّ حق حقيقة، وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»[٥]، وهذه الرواية حالها حال ما سبقها من أنها نقلت أيضاً بأسانيد أخرى[٦].

إن مدّعانا أن روايات عدم التساوي في القصاص بين الرجل والمرأة مخالفة للقرآن الكريم، فلا بد من تنحيتها، وتتجلّى هذه المخالفة مع ثلاث طوائف من الآيات القرآنية، نبيّنها كما يلي:

الطائفة الأولى: الآيات الدالّة على أن كلام الله وأحكامه قائمان على العدالة والحقيقة، وأنه لا يرضى الظلم والإجحاف بحقّ عباده، لا تكويناً ولا تشريعاً، مثل: ﴿**وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلاً**﴾ (الأنعام: ١١٥)، ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ الْحَقَّ**﴾ (الأنعام: ٥٧)، ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾ (فصّلت: ٤٦، وآل عمران: ١٨٢، والأنفال: ٥١، والحج: ١٠، وق: ٢٩)، ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَـكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾ (يونس: ٤٤)، ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً...**﴾

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١١١، ح١٥.

(٢) بحار الأنوار ٢: ٢٢٥.

(٣) البرقي، المحاسن: ٢٢١، ح١٣٠.

(٤) بحار الأنوار ٢: ٢٢٩.

(٥) المصدر نفسه، ح٢، ص١٦٥، ٢٢٧، ٢٤.

(٦) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٠، ح١٠.

(النساء: ٤٠)، ﴿وَمَا الله يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ٤١)، ﴿وَالله لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (آل عمران: ٥٧، ١٤٠).

إنّ هذه الآيات تنفي الظلم والجور عن الله تعالى، وتنزّهه عنهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يرى الناس أنّ وضع تمييزٍ في القصاص بين الرجل والمرأة، وإجبار أولياء المرأة على دفع نصف الدية ظلمٌ، بعيد عن الحقيقة والعدالة، ذلك أنّ النساء يساوين الرجل في الهوية الإنسانية وفي الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، والعقل يشهد على هذا التساوي، كما يؤيّده الكتاب والسنّة.

يقول الله تعالى في كتابه عن الرجل والمرأة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْس وَاحِدَة وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء﴾ (النساء: ١)، فقد تحدّثت هذه الآية عن التقوى لله بوصفه رباً ومدبّراً ومربياً للناس، خلافاً لآيات أخرى جاء فيها الأمر بالتقوى مطلقاً مثل: ﴿اتَّقُواْ﴾ (البقرة: ١٠٣، ٢١٢) و..

والذي يبدو أن هذه النسبة والإضافة ﴿رَبَّكُمُ﴾ تريد إيصال فكرة ما، وهي أنّ الناس متساوون في حقيقة الإنسانية، وأنه ليس ثمّة فرق أبداً بين الرجل والمرأة، والكبير والصغير، والقادر والعاجز، وبعد ذلك تأمر بالتقوى والورع، وعدم ظلم بعضِكم بعضَكم الآخر، الرجل للمرأة، الكبير للصغير، القادر للعاجز، المولى للعبد، كما أن مساحة هذه التقوى واسعة أيضاً تستوعب تمام الميادين الاقتصادية، والسياسية، والقانونية و..

وعليه، يغدو البشر مأمورين ـ بهذه الآية ـ بتجنّب كل ما يعدّه العرف والعقلاء ظلماً، والله أولى وأليق أن لا يفعل ذلك.

وبناءً على ما تقدّم، تكون الآية دالةً على تساوي الناس، ونفي أشكال التميز في الأحكام والقوانين بينهم، دلالةً واضحةً لا تقبل التشكيك.

وثمّة آيات أخرى عديدة أيضاً تدلّ على هذا التساوي مثل: ﴿إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَر وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات:

١٣)، و﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤).

كما تدلّ الروايات التي أوردناها سابقاً على هذا التساوي أيضاً.

الطائفة الثانية: من الآيات القرآنية التي تعارضها روايات التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة هي قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥).

تدلّ هذه الآية ـ بصراحة ـ أن لا تفاوت في أرواح الناس، فدمُ أحدهم ليس بأشدّ لوناً من الآخر، ومعنى ذلك أننا لو رأينا هذا التمييز في الدم في روايةٍ من الروايات فلا بد من طرحه جانباً.

إلاّ أن التمسّك بهذه الآية وإطلاقها، يواجه جملةً من الانتقادات المذكورة، التي نحاول هنا استحضارها، ثم نقدها، وهي:

الانتقاد الأوّل: إنّ هذه الآية بصدد تشريع مبدأ القصاص، فليس لها إطلاق من ناحية كيفية إجرائه وتطبيقه، من هنا، فما ذكرته الروايات يحتمل أن يكون شرحاً وتوضيحاً لهذا المبدأ العام، دون أن يعني مغايرةً له أو منافاة.

وفي الجواب عن هذا الانتقاد يقال:

أولاً: إنّ القاعدة الأولية في تمام آيات القرآن هي الإطلاق والتبيين، ذلك أنه وصف نفسه بـ ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩)، ﴿لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣).

ثانياً: إن تعداد مصاديق القصاص في الأعضاء من قبيل العين، والأنف، والأذن، والسن ﴿الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ﴾، ثم بيان القاعدة الكلية العامّة في قصاص الجراحات: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ شاهد صارخ على وجود الإطلاق في الآية، وكونها في مقام تشريعه وتقنينه.

ثالثاً: لقد فهم فقهاء ومحدّثون كبار ـ مثل الشيخ الطوسي ـ من هذه الآية الإطلاق والشمولية؛ ففي كتاب تهذيب الأحكام وعقب نقله رواية أبي مريم الأنصاري عن أبي جعفر عليه السلام: «في امرأةٍ قتلت رجلاً، قال: تقتل ويؤدّي وليها بقية الدم»[1]... يكتب

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧.

الشيخ الطوسي: «هذه الرواية شاذة، ما رواها غير أبي مريم الأنصاري، وإن تكرّرت في الكتب في مواضع، وهي مع هذا مخالفة للأخبار كلّها، ولظاهر القرآن، قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾، فحكم أن النفس بالنفس ولم يذكر معها شي آخر»[١].

وبهذه الفقرة يُعلم أن الشيخ الطوسي يرى الآية في مقام البيان، ويقرّ بأن لها إطلاقاً وشمولاً، وهو ـ لذلك ـ يطرح الرواية بوصفها مخالفةً للقرآن الكريم.

الانتقاد الثاني: ذكر بعضُهم أن هذه الآية تحكي عن تلك الأحكام التي تتعلّق في التوراة ببني إسرائيل، وعلاوةً على ذلك فقد نسخت بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾ (البقرة: ١٧٨).

وقد صُرّح بهذا الأمر أيضاً في بعض الروايات الشيعية؛ فعن علي بن إبراهيم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا﴾ قال: يعني في التوراة، ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، فهي منسوخة بقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى﴾، وقولُه: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ لم تنسخ»[٢].

وبناءً عليه، فمخالفة الروايات لهذه الآية لن يغدو مشكلاً بعد فرض كونها منسوخة.

والجواب عن هذا الانتقاد:

أولاً: إنّ هذه الآية عامة لا تختصّ ببني إسرائيل، يشهد لذلك ذيلها، قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ الله فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، ذلك أنّ عمومية الموصول (من) دالّة على عمومية الحكم.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) تفسير القمي ١: ١٦٩؛ والبروجردي، جامع أحاديث الشيعة ٣١: ١٨٧، ب١٧، ح٢٠.

ثانياً: إنّ هذه الآية غير منسوخة؛ إذ ورد عن زرارة عن الإمام الباقر أو الصادق أنها من محكمات القرآن، فعن زرارة عن أحدهما «في قوله عزوجل: ﴿النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ﴾ قال: هي محكمة»[1].

ومن الواضح أن الآية المحكمة لا تكون منسوخةً، كما أنّ رواية علي بن إبراهيم لا يمكن الاعتماد عليها، ذلك أنه لا يُحرز صحّة نسبة هذا الكتاب إليه، فضلاً عن أن نسبة هذه المنقولات الواردة فيه إلى المعصومعليه السلام غير ثابتة، كما أن سند هذه الرواية الخاصّة بالمقام ضعيف أيضاً.

وقد صرّح محدثون وفقهاء كبار مثل الشيخ الطوسي[2] والفاضل المقداد السيوري[3] وسائر المفسّرين بعدم نسخ هذه الآية.

يكتب العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان يقول: «ونسبة هذه الآية: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ (البقرة: ١٧٨) إلى قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (المائدة: ٤٥)، نسبة التفسير، فلا وجه لما ربما يقال: إنّ هذه الآية ناسخة لتلك الآية، فلا يُقتل حرّ بعبد ولا رجل بامرأة»[4].

وبناءً عليه، تبيّن آية سورة البقرة المصاديق، وتقع في مقام نفي بعض الأوهام والخرافات الجاهلية في مجال القصاص، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

الطائفة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)؛ فمعنى الآية ـ بتوضيح ما ـ أنّ القصاص، ويعني المقابلة بالمثل، لا يمكن تحقّقه إلاّ إذا اكتفي في مورد قتل الرجل والمرأة بالقتل فقط، أي أنه إذا قتل رجلٌ امرأة أو قتلت المرأة رجلاً فإنهما يقتلان بفعلهما، أما إذا حصلت ضميمةٌ إلى

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٨.

(٢) المصدر نفسه، ح٧١٧.

(٣) كنز العمال ٢: ٣٥٥.

(٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤٤١.

جانب القتل، كما هو رأي المشهور في قصاص الرجل، حيث يذهبون إلى لزوم إعطاء أوليائه نصف دية الإنسان كاملةً.. فإنّ المقابلة بالمثل لا تتحقّق.

وخلاصة القول: إنّ الأخبار والروايات التي ذكرناها تخالف هذه الطوائف القرآنية الثلاث، ومن ثم يجب طرحها جانباً، ولا يمكن الاعتماد على مثلها في الحكم والإفتاء.

إلاّ أن انتقادات وإيرادات وشبهات يمكن أن تسجّل على استدلالنا هذا، لابد لنا من ذكرها، ثم نقدها والجواب عنها، وهي:

الملاحظة الأولى: إنّ النسبة بين الأخبار القائلة بالتمييز في القصاص وبين الآيات المذكورة المدّعى وقوع التنافي معها، هي نسبة الإطلاق والتقييد، بمعنى أن آيات القصاص تشرّع القاعدة العامة والصورة الكلية والقانون المطلق فيه، فتبيّن قانون التساوي في القصاص، أمّا الروايات والأخبار فتقيّدها في بعض الصور، كصورة القصاص من الرجل القاتل، حيث تشير إلى ضرورة دفع نصف الدية في مورده.

ومن الواضح أنّ علاقة الإطلاق والتقييد لا تعني ـ على الإطلاق ـ أي مخالفة أو مغايرة حتى تسقط هذه الروايات المقيّدة عن الحجية والاعتبار، وبعبارة أخرى: كلّما كانت المخالفة بين الآيات والروايات على نحو التباين الكلي لزم طرح الأخبار المخالفة للقرآن جانباً، أمّا إذا كانت هذه المخالفة على نحو العموم والخصوص المطلق، فإن العلاقة بين الآيات والروايات سوف تغدو علاقة الإطلاق والتقييد، ممّا يعني أن خروج الحكم المقيّد عن دائرة الحكم الكلي العام ليس نحواً من المخالفة للكتاب.

والجواب: إنّ بعض الإطلاقات ربما تجيء آبيةً عن التقييد والاستثناء، فهل يمكن القول: إن الله تعالى لا يظلم عباده كما نصّ على ذلك: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ**﴾ (فصلت: ٤٦، آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١، الحج: ١٠، ق: ٢٩)، إلاّ في مورد قصاص الرجل والمرأة، فيكون ظالماً لهم؟!! هل يمكن القول: إنّ حكم الله تعالى قائم على الحق والحقيقة، كما قال: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ يَقُصُّ...**﴾ إلاّ في مورد قصاص الرجل والمرأة، بحيث لا يكون حكمه هناك على الحق!!؟

فالإباء عن التقييد يعني أنّ العرف يرى نسبة هذا الاستثناء إلى الله تعالى وإلى أئمة الدين ـ وهم حافظو الأحكام والحدود الإلهية ـ قبيحاً.

الملاحظة الثانية: إنّ المخاطب الرئيس في الآيات القرآنية هم الأئمة المعصومون عليهم السلام، وإذا ما صدر عنهم رواية أو حديث نظنّه نحن مخالفاً للقرآن، فإنّ هذا يعني أن مضمون هذا الحديث لم يكن ـ من وجهة نظرهم ـ مخالفاً للكتاب، وعندما لا يكون كذلك لا يسقط عن الاعتبار والحجية، ومعنى ذلك وحصيلته: إمكان الأخذ بهذه الروايات والعمل على وفقها.

والجواب: إنّ عرض الحديث على الكتاب إنما جاء لتمييز الأحاديث المعتبرة عن غيرها، ولكشف الأحاديث الباطلة، فلكي نكتشف الروايات المجعولة على لسان النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام منحنا أهلُ البيت عليهم السلام سبيلاً ومعياراً يمكن عبره الوقوف على مدسوس الأخبار، فالمخاطب بأخبار العرض عرف المسلمين، فإذا ما رأى هذا العرف خبراً أو روايةً مخالفةً للكتاب بعد عرضها عليه، كان لزاماً عليه طرحها وإقصاؤها، أما إذا قلنا بأن تحديد مخالفة روايةٍ للكتاب أمرٌ يتكفل به النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أنفسهم لا غير فإن هذا يعني فقداننا المعيار، ومن ثم أيّ معنى لأخبار العرض على الكتاب؟! أفهل يمكن الوصول إلى المعصوم دائماً؟! ماذا يفعل عموم المسلمين إزاء ظاهرة الوضع والدسّ في الأحاديث؟! وبعبارة أخرى جامعة وأكثر وضوحاً: إن معنى هذا الكلام لغوية تعيين معيار وميزان لكشف الأحاديث.

وقد صوّر المحقق النجفي صاحب الجواهر هذا المطلب عندما بحث تعارض أخبار «المواسعة والمضايقة»[1]، تصويراً رائعاً، ورأى أن أخبار العرض جاءت: «للتمييز بين

(١) المواسعة والمضايقة اصطلاحان فقهيّان يستعملان في المورد الذي يقع على عهدة المكلّف فيه مسؤولية قضاء الصلوات، فهل يمكنه إقامة الصلاة اليومية في أيّ فترة من وقتها ولو في أول الوقت (المواسعة) أم أنّ عليه تأخيرها إلى آخر وقتها الممكن؛ نظراً لوجود صلوات قضائية عليه تعدّ مقدَّمةً على اليومية (المضايقة)؟

الصادق والكاذب، من حيث إنه كثر الكذابة من أهل الأهواء والبدع عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمةعليهم السلام في حياتهم وبعد موتهم؛ لتحصيل الأغراض الدنياوية، ولما رأى جماعة منهم أن الأئمةعليهم السلام حكموا بكثير مما اشتهر خلافه بين الناس، ولا سيما العامّة، وكشفوا عن المراد بكثير من الآيات والروايات مما هو بعيد إلى الأذهان، بل لا يصل إليه ـ عدا المعصوم ـ أحدٌ من أفراد الإنسان، جعلوا ذلك وسيلةً إلى الاقتحام على نسبة كثير من الأكاذيب إليهم، واختلاق الأضاليل والبدع عليهم، فمن هنا أمر الأئمةعليهم السلام بالعرض على الكتاب؛ لسلامته من الكذب والاختلاق، لكن من المعلوم إرادة النصوص القرآنية منه أو الظواهر التي لا يحتاج فهم معناها إلى العصمة الربانية، أو احتاج لكن على سبيل التنبيه للغير بحيث يكون بعد الوقوف هو الظاهر المراد لديه، لا الآيات التي ورد تفسيرها بالأخبار الظنّية التي تلحق من جهتها بالبطون الخفية، وعلى فرض صحّتها بالسرّ المخزون والعلم المكنون، إذ ذاك في الحقيقة عرض على الخبر الذي لا مزية له على المعروض، ضرورةَ أن الكذوب كما يمكنه اختلاق الكذب على الأئمةعليهم السلام فيما لا يتعلّق بالتفسير، كذلك يمكنه الاختلاق فيما يتعلّق به، بل قيل: لقد طعن في الرجال على جملة من أرباب التفسير الذين شأنهم نقل الأخبار في ذلك عن الأئمةعليهم السلام، كما طعن على أرباب الأخبار، ووجد في التفاسير المنقولة عنهمعليهم السلام أكاذيب وأباطيل، كما وجدت في غيرها من الأخبار، فدعوى بعض الناس إرادة الأعمّ من ذلك مما لا يصغى إليها، وإن بالغ في تأييدها وتشييدها، بل شنّع على الأصحاب بما غيرهم أولى به عند ذوي الألباب»[١].

الملاحظة الثالثة: ومن الممكن أن يقال: إن تشريع التمييز بين الرجل والمرأة في القصاص يعدّ ـ في النظام الإلهي الأتمّ والأكمل ـ عين العدل والإنصاف، ذلك أن الله تعالى يعلم من المصالح ما لا نعلمه نحن، ﴿**وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ (الإسراء:

(١) جواهر الكلام ١٣: ٩٨ ـ ٩٩.

٨٥)، وعليه، فمن الممكن أن يكون الحكم الذي نراه بنظرنا ظالماً غير عادل ولا منصف عينَ العدل والعدالة والحقيقة عند الله سبحانه، وهو خير الحاكمين.

والجواب: إنّ الأمر كذلك في عالم الواقع والثبوت؛ ذلك أنه لو ثبت حكمٌ من الأحكام على نحو القطع واليقين من قبل الله تعالى، فيما كان من وجهة نظرنا مخالفاً للعدل والحقيقة، لوجبت نسبته إلى الله تعالى، وسيكون في علمنا نقصٌ وخلل، أما في مقام الإثبات واكتشاف أو تمييز الحكم الإلهي كما واستنباطه واستخراجه من الأدلّة الظنيّة ـ التي يعتمد عليها معظم الفقه ـ فإن الأمر لا يكون كذلك، وإنما يلزم في البداية أن لا يكون هذا الحكم المستخرج من الأدلّة الظنية غير منسجم مع الظواهر القرآنية، وإذا ما قلنا هنا بإمكان أن يكون هذا الحكم المدلول عليه بالأخبار الظنية عدلاً وحقاً عند الله سبحانه، فإنّ معيارية العرض على الكتاب سوف تتلاشى تلقائياً.

وبعبارةٍ أخرى: لابد ـ لتمييز الخبر الصحيح عن غيره ـ من عرضه على ظاهر الكتاب، أما لو كان الحكم قد ثبت بالقطع واليقين، وتمّ التأكد من قول أئمة الدين له بوصفه حكماً إلهياً تبليغياً، فإن احتمال كونه عدلاً وحقاً عند الله تعالى في نظامه التشريعي سوف يكون مؤثراً وسيمنعنا عن رفضه أو ردّه، وفي غير الأدلة اليقينية الثابتة، وهي التي جاءت أخبار العرض لتمييزها وتقويمها، لا يمكن إثارة احتمال من هذا النوع أو التمسّك به، إذ لازمه إلغاء نظام العرض على الكتاب من رأس.

وللأستاذ الشهيد مرتضى مطهري كلامٌ رائع وبديع في هذا المجال، إنه يقول: «مبدأ العدالة من المقاييس الإسلامية، التي لابد من النظر لمعرفة ما يوافقه وينطبق عليه، فالعدالة تقع في سلسلة علل الأحكام، لا معلولاتها، فليس كلّ ما قاله الدين عدل، بل كلّ ما هو عدل قاله الدين، وهذا هو معنى معيارية العدالة للدين، إذاً، فلا بد من أن نبحث: هل الدين معيار العدالة أو العدالة معيار الدين؟ إنّ النظرية التقديسية تقضي بأن نقول: الدين معيار العدالة، إلاّ أن الحقيقة ليست كذلك، فهذا يشبه تماماً ما يقال في باب الحسن والقبح العقليين، فالسائد في أوساط المتكلّمين الشيعة والمعتزلة الذين

أصبحوا به عدليّةً، أن العدل مقياس الدين لا الدين مقياس العدل. من هنا، كان العقل واحداً من الأدلّة الشرعية، حتى قالوا: «العدل والتوحيد علَويان، والجبر والتشبيه أمويان».

لقد عدّوا الدين ـ في الجاهلية ـ مقياساً للعدالة والحسن والقبح، ولهذا ينقل الله سبحانه عنهم في سورة الأعراف أنهم ينسبون كلّ عمل قبيح إلى الدين، والقرآن يقول: ﴿.. قُلْ إِنَّ اللهَ لاَ يَأمر بِالْفَحْشَاء..﴾ (الأعراف: ٢٧ ـ ٢٨)»[١].

الملاحظة الرابعة: قد يقال: إن لازم كلامكم هذا طرح اعتبار خمسة عشر حديثاً، نقلها المحدّثون الكبار، ومن بينها روايات صحيحة.

والجواب: إن هذا مجرّد استبعاد ليس إلاّ، ولا يمكن أن يصمد مقابل القواعد والضوابط العلمية لتقويم الأحاديث، ألم تدلّ الروايات الكثيرة على تحريف القرآن؟! لقد بلغ عدد هذه الروايات حدّاً دفع العلامة المجلسي (١١١١هـ) للقول بتواترها، وأنها تضارع ـ من حيث الكمّ ـ الروايات المرتبطة بموضوع الإمامة نفسها[٢]، لكن مع ذلك كلّه لا يمكن التسليم بمضمونها، ذلك أنها تخالف القرآن المجيد.

من جانبٍ آخر، ثمّة روايات في الكتب الأربعة تبدو مخالفتها للقرآن ومغايرتها له أوضح من الشمس وأبين من الأمس، ففي الكافي[٣]، ومن لا يحضره الفقيه[٤]، وتهذيب الأحكام[٥]، ثمّة رواية تتحدّث عن حكم الرجم في القرآن الكريم، وهذه هي الآية ـ بحسب الرواية طبعاً ـ: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة، فإنهما قضيا الشهوة»، أفهل يمكن القول: إن هذه الآية حذفت من القرآن الكريم؟!

---

(١) مرتضى مطهري، مباني اقتصاد إسلامي: ١٤ ـ ١٥.

(٢) المجلسي، مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

(٣) الكليني، الكافي ٧: ١٧٧، ح٣.

(٤) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ١٧، ح٣٢.

(٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ٢٣، ح٧.

نعم، مع هذا الدسّ والجعل الوافر في الأحاديث والأخبار لا يغدو هناك وجه لمثل هذه الاستبعادات.

لقد تحدّث الإمام الصادق عن أن المغيرة بن سعيد قد وضع الكثير من الروايات، كما لعن الإمام الرضاعليه السلام أبا الخطاب؛ حيث دسّ هو وأصحابه الكثير من الروايات في مطاوي أحاديث الإمام الصادقعليه السلام[١].

الملاحظة الخامسة: وربما يورد علينا أن الدسّ والجعل في هذه الموضوعات، التي لا تملك بُعداً سياسياً ولا عقائدياً، لا فائدة منه.

والجواب: إن إيجاد النفور وتشويه صورة الأئمة المعصومينعليهم السلام بين الناس، لا سيما النساء منهم، يمكن أن يكون دافعاً من دوافع الوضع والدسّ هنا، تماماً كما يصدق هذا الاحتمال في مورد أخبار تحريف القرآن، فأهل السنّة لم يكونوا قائلين بتحريف القرآن، ولذا كان وضع هذه الأخبار لإحداث القطيعة والنفور مع المذهب الشيعي.

الملاحظة السادسة: قد يقال: إن التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة إنما جاء من كون نفقة المرأة على الرجل، وأنّ الأخير هو أساس اقتصاد الأسرة وعمودها، ولهذا فإذا كان القاتل رجلاً ثم أرادوا القصاص منه لزمهم أن يدفعوا إلى أسرته نصف دية الإنسان.

والجواب: إن هذا التبرير لا أساس دينيّ ولا علمي له؛ ذلك أنه من اللازم صدقه على الأطفال الصغار، والعجزة الكبار، والرجال المقعدين و.. ممّن لا يرتهن لهم اقتصاد الأسرة، وكذا يلزم صدقه على المرأة العاملة، وهي كثيرة اليوم، رغم أنهم لا يرضون بذلك.

إضافةً إلى ذلك، فالدية مقابل الدم، أي أنّها قيمته، كما جاء معناها كذلك في كتب اللغة مثل مفردات الراغب الإصفهاني[٢]، ومن ثم لا علاقة لها إطلاقاً بموضوع

---

(١) الطوسي، اختيار معرفة الرجال: ٤٨٩؛ وجامع أحاديث الشيعة ١: ٣١٧، ح٤٦٩.

(٢) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٥١٨.

الاقتصاد والمعيشة.

ب. مخالفة الروايات والأخبار

وتخالف الرواياتُ هنا ـ إضافةً إلى آيات القرآن كما تقدّم ـ الأخبارَ الدالّة على عدل الله سبحانه وحكمته، والتي تنفي ـ كذلك ـ الظلم عنه والجور، وهذه الروايات كثيرة لا ترديد في يقينيتها وتواترها.

ج. مخالفة العقل

لا ينسجم التمييز في القصاص مع القواعد العقلائية المسلّمة والأحكام العقلية اليقينية؛ ذلك أن العقل يعدّ الظلم من الله قبيحاً، وصدوره عنه تعالى محالاً، ومن الواضح أن التمييز في الدية والقصاص مصداق بارز وظلم شاخص.

٢. معارضة الروايات الأخر

تعارض ـ كما أشرنا لذلك ـ رواياتُ التمييز في القصاص بين الرجل والمرأة عدّةَ روايات تثبت خلافها وهي:

١ ـ صحيحة أبي مريم الأنصاري ـ وهو عبدالغفار بن القاسم ـ عن أبي جعفر عليه السلام قال: «في امرأة قتلت رجلاً، قال: تقتل ويؤدي وليها بقية المال»، وفي رواية محمد بن علي بن محبوب: «بقية الدية»[١].

وقد نقلت هذه الرواية ـ كما صرّح الشيخ الطوسي ـ في كتب متعدّدة، رغم أن راويها أبو مريم وكونها شاذّة[٢].

٢ ـ موثقة السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن أميرالمؤمنين عليه السلام قتل رجلاً بامرأة قتلها عمداً، وقتل امرأةً قتلت رجلاً عمداً»[٣].

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ٨٥، ب ٣٣، ح١٧.

(٢) تهذيب الأحكام ١٠: ١٨٣، ح٧١٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢١: ٨٤، ب٣٣، ح١٤.

٣ ـ خبر إسحاق بن عمّار عن جعفر عليه السلام: «إنّ رجلاً قتل امرأة، فلم يجعل عليّ عليه السلام بينهما قصاصاً، وألزمه الدية»(١).

إنّ هذه الروايات الثلاث مختلفة من حيث المضمون، فالأولى منها تقضي بلزوم دفع نصف الدية ـ في قصاص المرأة ـ لأسرة الرجل المقتول، أما الرواية الثانية فلا تضع فرقاً بين الرجل والمرأة في القصاص، فيما تنفي الرواية الثالثة القصاص عن الرجل القاتل، لكن رغم هذا الاختلاف كلّه ما بين هذه الروايات الثلاث إلاّ أنها تعارض الطائفة الأولى من الروايات.

وعليه، فالعمل بمضمونها مشكل وصعب، والمفترض الحكم بالتساقط في الجميع، ومن ثمّ جعل المستند في تساوي القصاص الأدلّة القرآنية، وعليه، فالرواية الثانية، وهي موثقة السكوني، تصرّح بمبدأ التساوي في القصاص، خلافاً للروايات السابقة التي تضع فرقاً فيه بين الرجل والمرأة، وبعد إيقاع المعارضة بين الطرفين يمكن القول برجحان كفّة موثقة السكوني؛ نظراً لموافقتها للكتاب، ومن ثمّ جعلها أساساً للعمل.

نعم، على فرض صدور الروايات الأخرى ينبغي التزام الصمت والسكوت فيها، أو إيكال علمها إلى أهلها.

الدليل الثالث: الإجماع

ثالث أدلّة القائلين بالتمييز في القصاص بين الرجل والمرأة هو الإجماع، كما أشرنا إليه لدى نقل كلمات الفقهاء.

إلاّ أن المفترض القول هنا: إن المسائل الاجتهادية التي ذكرت أدلّتها، كما ووقع فيها الخلاف، لا مجال للاستناد فيها إلى الإجماع؛ إذ الإجماع مدرك يمكن الأخذ به عندما لا يتسنّى مدرك آخر من قرآن أو سنّة.

---

(١) المصدر نفسه، ب٣٣، ح١٦.

إضافةً إلى ذلك، يخدش المحقق الأردبيلي في الإجماع هنا، معبراً عنه بقوله: «كأنه إجماع».

أضف إلى ذلك، إن هذا الإجماع منقول، وقد لمسنا من مدّعيه ـ مثل الشيخ الطوسي ـ نقضاً من جانبهم له في مواضع كثيرة، يقول صاحب الحدائق: «قد وقفت على رسالة لشيخنا الشهيد الثاني، قد عدّ فيها الإجماعات التي ناقض الشيخ (الطوسي) فيها نفسه في مسألة واحدة، انتهى عددها إلى نيف وسبعين مسألة»[١].

الدليل الرابع: التمييز في الدية بين الرجل والمرأة

ومن أدلّة القائلين بالتمييز في القصاص بين الرجل والمرأة تفاوتهما في الديات، ولازم هذا التفاوت لزوم دفع نصف الدية لأولياء الرجل القاتل على تقدير الاقتصاص منه.

إلاّ أن هذا الدليل ناقص من جهات عدّة هي:

أولاً: إذا صحّ ذلك، لزم على المرأة القاتلة دفع نصف دية الإنسان لأولياء الرجل المقتول، على تقدير أخذ القصاص منها، والحال أنّ مشهور الفقهاء لا يذهبون إلى ذلك.

ثانياً: ورد في بعض روايات القصاص التعليل التالي: «لا يجني الجاني على أكثر من نفسه»[٢]، فهذا الكلام اجتهادٌ في مقابل النص.

ثالثاً: إننا نرفض أصل المبنى، وهو وجود تفاوت في الدية بين الرجل والمرأة، فالأقوى تساوي الرجل والمرأة فيها، وقد بحثنا ذلك فيما تقدّم بشكل مفصّل فليراجع.

تكملة: قصاص الأعضاء

ما قلناه حتّى الآن مختصّ بقصاص النفس، وقد استنتجنا عدم وجود أي اختلاف في قصاص النفس بين الرجل والمرأة، وأن القاتل بالقتل العمدي يؤخذ منه القصاص،

---

(١) البحراني، الحدائق الناضرة ٩: ٣٦٨.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٣، ب٣٣، ح١٠.

كائناً من كان، دون حاجة إلى دفع نصف الدية.

وهذا ما نراه تماماً في دية الأعضاء، أي أنه لا اختلاف في قصاصها بين الرجل والمرأة، فلا حاجة لإتمام القصاص إلى دفع الدية، إلاّ أن مشهور الفقهاء يذهبون إلى أنه لو تجاوزت الجراحات ثلث الدية فإن دية المرأة ستكون نصف دية الرجل، فإذا ما أرادوا الاقتصاص من الرجل فإن عليهم أن يدفعوا نصف دية ذلك العضو إلى أسرته، والمدرك الذي اعتمده المشهور لذلك أمران: أحدهما مجموعة من الروايات الواردة في الموضوع، وثانيهما اختلاف الدية بين الرجل والمرأة، ونحاول هنا رصد هذين الدليلين، وتحليلهما على نحو الإجمال.

الدليل الأول: الروايات

لا تتعدى الروايات المنقولة في هذا المضمار العشرة، وهذه بعضها:

١ ـ صحيحة جميل بن درّاج قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة بينها وبين الرجل قصاص، قال: نعم، في الجراحات حتى تبلغ الثلث سواء، فإذا بلغت الثلث سواء ارتفع الرجل وسفلت المرأة»[(١)].

٢ ـ صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ـ في حديث ـ قال: «جراحات الرجال والنساء سواء، سنّ المرأة بسنّ الرجل، وموضحة المرأة بموضحة الرجل، وإصبع المرأة بإصبع الرجل حتى تبلغ الجراحة ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية ضعفت دية الرجل على دية المرأة»[(٢)].

٣ ـ عن أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجراحات، فقال: جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى ثلث الدية، فإذا بلغت ثلث الدية سواء، أضعفت جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة، وسنّ الرجل وسن المرأة سواء..»[(٣)].

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٤، ح٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٣، ح١.

(٣) المصدر نفسه، ح٢.

إلاّ أن الاستدلال بهذه الروايات يواجه مشكلات جادّة، حتى أنها تمنعها من أن تتحوّل إلى مستند فقهي، فتلغي فيها اعتبار المدركية، وهذه المشكلات والإيرادات هي:

الإشكال الأوّل: تعارض هذه الأحاديث الكثير من الآيات والروايات التي تصنف التشريع الإلهي بالحقّ والعدل، وتنزّه ساحة المولى سبحانه وتعالى عن الظلم والجور والإجحاف، فكيف يمكن الحكم بلزوم أن تدفع المرأة التي قطعت أصابعها ـ ظلماً وعدواناً ـ تفاوت الدية عندما تطالب بقصاص الرجل الجاني؟!

إن هذا الكلام يغاير ـ كما تقدّم معنا في قصاص النفس ـ تمام تلك الآيات والروايات، ولا يمكن جعل هذه الروايات مخصّصةً للآيات والأخبار الدالّة على تشريع العدل والحق؛ ذلك أن الفئة الأخيرة آبية عن التخصيص، كما أوضحناه في المباحث السابقة.

الإشكال الثاني: تخالف هذه الروايات الآيات الخاصّة بالقصاص، قال تعالى: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)، وقال: ﴿وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ومقتضى القصاص ـ في نظر اللغة والعرف ـ التساوي، فإذا عنى القصاص في مورد أذية الرجل للرجل أو المرأة للمرأة خصوص إيراد نفس الأذية والجراحات على الجاني، لزم أن يعني في مورد قصاص الرجل والمرأة ذلك أيضاً، فيما يكون دفع المبلغ الإضافي مخالفاً للمعنى اللغوي والعرفي، وعليه فهذه الروايات تخالف مقتضى الآيات المذكورة، كما أن احتمال التخصيص منتف هنا نظراً لإباء الآيات عنه.

ولا يمكن القول أيضاً بحكومة[1] هذه الروايات على تلك الآيات، فمعنى القصاص وإن كان التساوي في حدّ نفسه إلاّ أن هذه الروايات تقوم بتوسعته، وتمارس بسطاً فيه؛ ذلك أن لسانها ليس لسان التفسير وبيان الموضوع، بل لسان التشريع وبيان الحكم، ولا تصدق الحكومة إلاّ عندما تكون العلاقة بين دليلٍ وآخر علاقة المفسِّر

(١) الحكومة: اصطلاح في علم أصول الفقه، يستعمل عندما يوسّع دليلٌ ما أو يضيّق موضوعَ دليل آخر على نحو التعبّد.

بالمفسَّر، أي علاقة التفسير وبيان الموضوع.

الإشكال الثالث: يلزم من هذه الروايات تساوي الرجل والمرأة في الدية في قصاص العضو ما لم يبلغ الثلث، فإذا بلغه تتحوّل دية المرأة إلى نصف دية الرجل، ومعنى ذلك أنه سواء كان الجارح رجلاً أو امرأةً يلزم عند إجراء القصاص دفع نصف دية ذلك العضو للرجل، فإذا جنى الرجل على المرأة جناية جروح يؤخذ بالقصاص، ويدفع ما زاد على الدية، وإذا ما جنت المرأة على الرجل جناية جروح أخذت هي الأخرى بالقصاص وعليها أن تدفع الزائد من الدية، والحال أن رأي المشهور في هذه الأخبار اختصاص دفع الزائد عن الدية بصورة كون الجارح رجلاً لا غير.

الإشكال الرابع: تخالف هذه الروايات بعضَ الروايات الأخرى الواصلة إلينا في هذا الموضوع ذات مضمون مختلف.

وتوضيح ذلك: إن هناك ثلاثة مضامين أخرى في الروايات غير الروايات التي أشرنا إلى بعضها، جاء فيها الحديث عن قصاص الأعضاء في الرجل والمرأة، وكلّها متنافية مع بعضها، وهذه الطوائف الثلاث هي:

أ ـ الطائفة الدالّة على تساوي الرجل والمرأة حتى الثلث، أما ما زاد عنه فتكون دية الرجل فيه ثلثين فيما دية المرأة الثلث، ففي صحيحة الحلبي، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن جراحات الرجال والنساء في الديات والقصاص سواء؟ فقال: الرجال والنساء في القصاص السنّ بالسن، والشجّة بالشجة، والإصبع بالإصبع سواء، حتى تبلغ الجراحات ثلث الدية، فإذا جازت الثلث صيرت دية الرجل في الجراحات ثلثي الدية، ودية النساء ثلث الدية»[1].

ب ـ الطائفة الدالّة على أن دية الجراحات في النساء نصف دية جراحات الرجال دائماً، ففي موثقة أبي مريم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جراحات النساء على النصف من

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٥، ح٦.

جراحات الرجل في كلّ شيء»[١].

ج ـ الطائفة الدالّة على تساوي دية الرجل والمرأة إلى ثلث دية المرأة، لا ثلث دية الإنسان كاملة، وبعد ذلك تغدو دية الرجل ضعفي دية المرأة، فعن ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبداللهعليه السلام عن رجل قطع إصبع امرأة، قال: تقطع إصبعه حتى تنتهي إلى ثلث المرأة، فإذا جازت الثلث أضعف الرجل»[٢].

وبناءً عليه، هناك أربعة تصوّرات في باب قصاص الأعضاء بين الرجل والمرأة، وهي تصوّرات مختلفة قدّمتها لنا الروايات نفسها، ولا يمكن إقرار جمع عرفي بين هذه الطوائف الأربع من الأخبار الدالّة على هذه المضامين الأربعة، كأن نفترض بعضها عاماً كالطائفة الثانية من الطوائف الثلاث الأخيرة، فيما تكون الأخرى مقيدةً، ذلك أن لسان جميعها لسان بيان الحكم الشرعي والقاعدة الكلية والضابطة العامة، فعلى سبيل المثال، يلاحظ الطائفة الثانية المذكورة في تعبيرها: «في كلّ شيء»، كيف تبيّن قاعدة عامّةً، دون أن تفسح في المجال لتخصيصها.

مضافاً إلى ذلك، فقد جاءت الروايات العامّة في عصر الإمام الباقرعليه السلام، فيما الروايات المقيدة في عصر الصادقعليه السلام، وذلك فيما نقل إلينا، ومن الواضح هنا أنه لو كان هناك تقييد للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وعليه، وبعد استقرار التعارض بين هذه الروايات، وعدم إمكان الجمع بينها، تصل نوبتها إلى التساقط، لتعود الآيات القرآنية المعيار الأساس في الحكم هنا، ولا يمكن القول هنا بالتخيير؛ إذ إنّ روايات التخيير منصرفة عن الموارد التي يكون فيها بين الطوائف المتعارضة اختلافٌ فاحش.

وقد يقال بترجيح الطائفة التي استند إليها المشهور على الطوائف الثلاث الأخرى؛ وذلك باعتبار دعمها من جانب الشهرة نفسها، فتكون الشهرة موجبةً لتقديمها على

---

(١) المصدر نفسه: ٣٨٤، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٤، ح٤.

نظيراتها.

إلاّ أنه يمكن الجواب عن ذلك:

أولاً: لا نحرز في المسألة شهرةً فتوائيةً قوية، كما لا يوجد ادعاء للإجماع سوى في كتابي: الخلاف، والغنية، كما أنّ صاحب الجواهر إنما نقل الإجماع عن كتاب الخلاف.

ثانياً: لا تحكي هذه الشهرة عن انعقاد شهرة عملية لهذه الطائفة في أوساط رجال الحديث والروايات عصر الإمامين: الباقر والصادق، ذلك أنه نقلت روايات مختلفة في هذا الإطار، ومن ثم لا مرجع نستند إليه يكشف لنا انعقاد الشهرة العملية في أوساط أهل الحديث، وهي الشهرة التي تصنّف مرجّحاً من مرجّحات باب التعارض[1].

المحور الثالث: نظرية عدم التساوي في القصاص بين المسلم وغيره، دراسة ونقد

تقتضي الآيات القرآنية ـ كما بيّناه في المحور الأول ـ تساوي القصاص بين المسلم وغير المسلم، ومن ثم لا يكون التماثل في الدين شرطاً للمساواة فيه.

إلاّ أن مشهور فقهاء الشيعة يخالفون هذا الرأي، ويشرطون في إجراء القصاص وإنفاذه الإسلامَ، ويختلف رأي المشهور بين قتل المسلم لغيره، وقتل غيره له؛ لهذا نحاول بحث الصورتين معاً، كلّ واحدةٍ منهما على حدة.

الصورة الأولى: قتل المسلم لغير المسلم

المشهور بين الفقهاء أنّ المسلم لو قتل غير المسلم فلا يُقاد به، وإنما عليه ـ فقط ـ دفع دية غير المسلم لأسرته، يقول صاحب الجواهر: «لا يُقتل مسلمٌ بكافر مع عدم الاعتياد، ذمّياً كان أو مستأمناً أو حربياً، بلا خلافٍ معتدّ به أجده فيه بيننا، بل الإجماع بقسميه عليه»[2].

---

(١) لمزيد من الاطلاع، راجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٠٥ ـ ٢٠٨، ٥٨٣ ـ ٥٨٨.

(٢) النجفي، جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

والمخالف الشيعي الوحيد هنا هو الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب المقنع، إذ يقول: «وإذا قطع المسلم يد المعاهد خُيّر أولياء المعاهد، فإن شاؤوا أخذوا دية يده، وإن شاؤوا قطعوا يد المسلم، وأدّوا إليه فضل ما بين الديتين، وإذا قتله المسلم صُنع كذلك»[1].

ويذهب الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه إلى قتل المسلم الذي يقتل كافراً ذمياً، إلاّ أن ذلك ليس من باب القصاص، وإنّما من جهة مخالفته لإمام المسلمين في المعاهدات التي أمضاها، يقول في هذا الإطار: «وعلى من خالف الإمام في قتل واحدٍ منهم متعمّداً القتلُ؛ لخلافه على إمام المسلمين، لا لحرمة الذمي»[2].

وهكذا يفتي فريق من الفقهاء ـ كابن الجنيد والحلبي ـ بقتل المسلم المعتاد قتلَ الكافر بحيث تكرّر منه الفعل، لكن لا من باب القصاص، بل بعنوان العقوبة.

من هنا، لا يصحّ عدّ رأي هذين الفقيهين، وكذا رأي الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه، رأياً مخالفاً للقول المشهور هنا، فالمخالفة الوحيدة إنما صدرت من الصدوق في كتاب المقنع.

أدلّة النظرية المشهورة، وقفات نقدية

هذا، وقد استند مشهور الفقهاء ـ لإثبات ما ذهبوا إليه ـ إلى القرآن، والسنّة، والإجماع.

الدليل الأول: النصّ القرآني

والآية الوحيدة التي استدلّ بها هنا هي: ﴿**وَلَن يَجْعَلَ الله لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ (النساء: ١٤١)؛ فقد وقع الاستدلال بها للمرّة الأولى من جانب الشيخ

(١) الصدوق، المقنع: ٥٣٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٢، ذيل الحديث: ٢٩٩.

الطوسي في كتاب الخلاف، حيث كتب ـ يبيّن الاستدلال ـ ما يلي: «والمراد بالآية النهي لا الخبر، لأنه لو كان المراد الخبر لكان كذباً»[١].

إلاّ أننا نرى أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الآية، وذلك:

١ ـ إذا كان هذا هو معنى الآية، فلا بدّ أيضاً من عدم إجراء حدّ السرقة وسائر الحدود والتعزيرات على المسلمين، أي أنّه لو سرق مسلمٌ غيرَ مسلم فلا يقام عليه الحدّ، وهكذا يلزم علينا أن لا نعتبر المسلم ضامناً ـ بالضمان القهري أو الجعلي ـ بما يعود نفعه لغير المسلم.

٢ ـ إن تشريع القانون بغية حصول الناس على حقوقها لا يعدّ في نظر العرف والعقلاء سلطةً أو سيطرة.

٣ ـ إذا سلّمنا أن جعل القوانين لتحصيل الناس حقوقها نحوٌ من السلطة والسيطرة، فعلينا أن نقرّ بأن الآية المذكورة قد نفت هذا النوع من السلطة عن الكافر، إلاّ أن الكافر في المصطلح القرآني أخصّ من غير المسلم، بمعنى أن القرآن لا يرى كل شخص غير مسلم كافراً، إنما خصوص العالم بالحقيقة، المعرض عنها، الجاحد لها، وهؤلاء لا يشكّلون من مجموع غير المسلمين سوى فئة قليلة.

وعليه، فلا يمكن الحكم بعدم تساوي القصاص بين المسلم ومطلق من لا يصنَّف مسلماً، نعم، سوف يكون هذا الحرمان القانوني في حقّ مثل هذا الكافر نوعاً من العقوبة له والجزاء، يقول الشيخ الصدوق في بداية باب ميراث أهل الملل: «وأنّ الله عزوجل إنما حرّم على الكفار الميراث؛ عقوبةً لهم بكفرهم، كما حرّمه على القاتل عقوبةً لقتله»[٢].

وبعيداً عن ذلك، يلزم على تقدير القول بعدم تساوي الكافر والمسلم في القصاص انتفاء هذا التساوي عندما يكون وارث المقتول مسلماً، إذ لا تكون هناك سلطةٌ للكافر

(١) الطوسي، الخلاف ٥: ١٤٥، المسألة: ٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٤.

على المسلم، والحال أنّ أحداً لم يُفْتِ بذلك.

٤ ـ وتخطّياً لتمام ما تقدّم، نرى أن هذه الآية تماثل قاعدتي: لا ضرر، ولا حرج، في نفيها السلطة والسبيل من جانب الله تعالى، أي أن تلك السلطة الناتجة عن التشريعات والقوانين الإلهية لم تُجعل للكافر على المسلمين، وعليه، فإذا أقدم مسلم على أمر، كالإقدام على الضرر، فإن قاعدة «لا ضرر» لا تكون شاملةً له، وهكذا إذا أقدم على قتل غير المسلم، فإنه يكون قد منح الآخرين سلطةً على نفسه، لا أنّ الله منحهم إياها بتشريعه، حتى يكون هذا العطاء الإلهي منتفياً بالآية الكريمة.

الدليل الثاني: السنّة الشريفة

الدليل الثاني من أدلّة القائلين بهذه النظرية عبارة عن خمس روايات منقولة في المصادر الحديثية الشيعية، لكن مع ذلك، فقد عدّها الشهيد الثاني كثيرة[١]، فيما اعتبرها صاحب الجواهر مستفيضةً أو متواترة[٢].

والروايات الخمس هي:

١ ـ صحيحة إسماعيل بن الفضل الهاشمي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دماء المجوس واليهود والنصارى هل عليهم وعلى من قتلهم شيء، إذا غشوا المسلمين وأظهروا العداوة لهم؟ قال: لا، إلاّ أن يكون متعوّداً لقتلهم، قال: وسألته عن المسلم هل يُقتل بأهل الذمّة وأهل الكتاب إذا قتلهم؟ قال: لا، إلاّ أن يكون معتاداً لذلك لا يدع قتلهم، فيُقتل وهو صاغر»[٣].

٢ ـ وعن إسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المسلم هل يقتل بأهل الذمّة؟ قال: لا، إلاّ أن يكون متعوّداً لقتلهم، فيقتل وهو صاغر»[٤].

---

(١) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٥: ١٤٢.

(٢) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ١٠٧، ب٤٧، ح١.

(٤) المصدر نفسه: ١٠٩، ب٤٧، ح٦.

٣ ـ وعن إسماعيل بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبدالله‌عليه السلام، قال: «قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: لا يقتل به، إلاّ أن يكون متعوّداً للقتل»[١].

٤ ـ صحيحة محمد بن الفضل عن أبي الحسن الرضاعليه السلام.. وذكر نص الحديث الأوّل بعينه[٢].

٥ ـ صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفرعليه السلام: «لا يُقاد مسلمٌ بذمّي في القتل، ولا في الجراحات، ولكن يؤخذ من المسلم جنايته للذمي على قدر دية الذمّي، ثمانمائة درهم»[٣].

والذي يبدو أن الاستدلال بهذه الروايات الخمس على رأي المشهور ليس محكماً؛ وذلك:

أولاً: إن الأحاديث الأربعة الأولى لا ترتبط بقصاص المسلم أمام غيره، إنما بعقوبة المسلم الذي اعتاد قتل غير المسلمين، فالحكم هنا بقتله إنما جاء من باب معاقبته ومجازاته لا من باب القصاص أو القود.

والشاهد على ذلك، إضافةً إلى تعبير «متعوّداً» المكرّر في الأحاديث الأربعة، عدم استخدام تعابير القصاص والقود وما شابهها في جملة هذه الأحاديث، إذ لو كان الحكم في سياق موضوع القصاص لكان لابد ـ كما هي الحال في سائر روايات القصاص ـ من استخدام هذه التعابير وأمثالها.

والشاهد الآخر الذي يمكنه دعم هذا الاستنتاج أنه لا يوجد أيّ إشارة في الروايات الأربع إطلاقاً إلى مطالبة أولياء الدم بالقصاص، وأيّ أسرة من أسر المقتولين يلزمها المطالبة به، جميعها أو الأخيرة؟ كما أن الروايات الأربع لم تتحدّث عن ردّ تفاوت الدية، وأنه إلى أيّ أسرة يرجع؟ إنّ عدم إثارة هذه الموضوعات شاهد دالّ على عدم ارتباط

(١) المصدر نفسه، ح٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٧، ب٤٧، ح١.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٨، ب٤٧، ح٥.

هذه الأحاديث بباب القصاص، وإلاّ لزم تورّطها في إبهامٍ شديد من هذه الجهات.

وعليه، فهذه الروايات الأربع ظاهرة في الحدّ والعقوبة، لا القصاص والقود، ومن ثم لا يمكن جعلها مستنداً للحكم هنا، وإذا ما شكّك شخصٌ ما في ظهور هذه الروايات فيما قلناه، فلا أقلّ من وجود احتمال حقيقيّ جادّ، ومعه لا يمكن الاعتماد عليها في الحكم بالقصاص؛ لانتفاء ظهورها فيه مع وجود احتمالٍ بهذه القوّة هنا.

وعليه، فلا يوجد في الحقيقة سوى حديث واحد للقول المشهور، وهو الحديث الخامس.

ثانياً: وبعيداً عن الإيراد الأوّل، تعارض هذه الروايات جملةَ روايات أخرى تجوّز قصاص المسلم بغير المسلم مثل:

١ ـ صحيحة ابن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً، فأرادوا أن يقيدوا، ردّوا فضل دية المسلم وأقادوه»(١).

٢ ـ وعن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قتل المسلم النصراني، فأراد أهل النصراني أن يقتلوه، قتلوه، وأدّوا فضل ما بين الديتين»(٢).

٣ ـ موثقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل قتل رجلاً من أهل الذمّة، فقال: هذا حديث شديد لا يحتمله الناس، ولكن يعطي الذمي دية المسلم، ثم يقتل به المسلم»(٣).

والظاهر أن مقصود الإمام من شدّة الأمر بحيث لا يحتملها الناس، أن المسلمين يظنون عدم قصاص المسلم بغيره؛ نظراً لأفضلية الإسلام وعظمته، بينما يجيب الإمام عليه السلام بالقصاص، غايته أنه يلزم دفع تفاوت الدية إلى عائلة المسلم الجاني قبل قصاصه.

(١) المصدر نفسه: ١٠٧، ب٤٧، ح٢.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٨، ب٤٧، ح٤.

(٣) المصدر نفسه، ح٣.

وحيث كانت روايات الباب معارضةً لروايات أخرى، لزم ترجيح الروايات الثلاث الأخيرة؛ انطلاقاً من موافقتها لآيات القصاص، فتكون هذه الأحاديث ـ في المحصّلة النهائية ـ أساساً للاستنتاج الفقهي هنا.

وقد أعمل صاحب الجواهر الترجيح بين هذه الروايات بطريقة أخرى، إنه يقول: إن هذه الروايات الثلاث الأخيرة تخالف آية نفي السبيل، ومن ثم يلزم ترجيح تلك الروايات عليها[1]، إلاّ أنه ـ وكما مرّ سابقاً ـ لا تملك آية نفي السبيل دلالةً فيما نحن فيه، وهذا معناه فقدان مخالفتها للمعنى، ومن ثم لا تكون سبباً للرجحان.

والمطلب الذي بيّناه في معارضة الروايات الثلاث وترجيحها يقع على حسب رأي المشهور في باب دية المسلم وغيره، وإلاّ فإن هذه الروايات تخالف هي أيضاً النص القرآني؛ طبقاً لما مرّ معنا في المحور الأوّل من أن الآيات القرآنية لا ترى الدين شرطاً في القصاص، ومعنى ذلك أن هذه الروايات عينها ينبغي طرحها أيضاً.

ومن بين مجموع الروايات المنقولة، أي الروايات الخمس الأولى والروايات الثلاث اللاحقة ليس هناك من رواية تامّة سنداً ومتناً موافقة للقرآن الكريم عدا صحيحة محمد بن قيس، وهي التي تدلّ على أن قصاص المسلم وغيره يقع دون حاجة إلى دفع فاضل الدية.

وبعبارة أخرى، أربع روايات من مجموع الروايات الثماني التي مرّت معنا، تتعلّق بالعقوبة والحدّ، وهي التي تدلّ على حالة اعتياد المسلم قتل غير المسلمين، فيما تخالف ثلاث أخرى القرآن الكريم من حيث دلالتها على تفاوت المسلم وغيره في القصاص، ومن ثم لا تكون حجةً، وعليه، فلا يبقى في البين عدا رواية واحدة تامّة سنداً ومتناً، ألا وهي صحيحة محمد بن قيس، ولكنّها غير موافقة للقرآن الكريم.

الدليل الثالث: الإجماع

الإجماع ثالث أدلّة المشهور هنا، بيد أنه غير تام أيضاً، وذلك:

---

(١) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٠.

أولاً: يخالف الشيخ الصدوق المشهور في كتاب المقنع، ممّا بإمكانه أن يُحدث خللاً في الإجماع.

ثانياً: لا مجال للاستدلال بالإجماع مع وجود الآيات والروايات القرآنية والحديثية[١].

الصورة الثانية: قتل غير المسلم للمسلم

ذهب مشهور الفقهاء إلى أن الكافر الذمي إذا قتل ـ عمداً ـ إنساناً مسلماً كان هو وأمواله تحت تصرّف أولياء المسلم المقتول، فيتخيّرون بين قتله أو استرقاقه وجعله عبداً لهم، يقول صاحب الجواهر: «على المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل في الانتصار (للمرتضى) والسرائر (لابن إدريس) والروضة (للشهيد الثاني) وظاهر النكت الإجماع عليه»[٢].

أدلّة النظرية المشهورة ومناقشتها

وقد اعتمد المشهور في قولهم هذا على دليلين اثنين: أحدهما السنّة الشريفة، وثانيهما الإجماع، ونحاول هنا تحليل هذين الدليلين ودراستهما:

الدليل الأول: السنّة

لم ينقل في هذا المجال سوى حديثان اثنان: أحدهما صحيحة ضريس، وثانيهما صحيحة عبدالله بن سنان، وهذا نصّ الخبرين:

١ ـ صحيحة ضريس عن أبي جعفر عليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلمّا أخذ أسلم، قال: أقتله به. قيل: وإن لم يسلم، قال: يدفع إلى أولياء المقتول، فإن شاؤوا قتلوا، وإن شاؤوا عفوا، وإن شاؤوا استرقّوا، قيل: وإن كان معه مال، قال: دفع إلى أولياء المقتول

---

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٣٠ ـ ٢٤٧.

(٢) جواهر الكلام ٤٢: ١٥٦.

هو وماله»[١].

٢ ـ صحيحة عبدالله بن سنان، عن الصادقعليه السلام: «في نصراني قتل مسلماً، فلمّا أخذ أسلم، قال: أقتله، قيل: فإن لم يسلم؟ قال: يدفع إلى أولياء المقتول هو وماله»[٢].

إلاّ أن الاستدلال بهاتين الروايتين مشكل وذلك:

أولاً: تخالف الروايتان القواعدَ المسلّمة شرعاً وعقلائياً في باب القصاص، كما تخالف احترام مال الآخرين، وحيث كانت حجيّة خبر الواحد من باب السيرة العقلائية، فلا يشمل دليل الحجية مورداً من هذا النوع.

ثانياً: إن السؤال في الروايتين معاً يدور حول نصراني قتل مسلماً، إلاّ أن جهة السؤال غير محدّدة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود مثل هذا الإبهام يمكن أن يكون الجواب خاصّاً بذلك المورد، فتكون الرواية قضيةً شخصية لا يمكن تعميم حكمها، وبذلك لا يبقى إطلاق لهذين الحديثين ولا عموم.

ثالثاً: مورد السؤال في الحديثين معاً اليهودي، ووفقاً لذلك لابد من تخصيص الحكم باليهودي، كا تقتضيه ظواهر الحديثين، أو تعميم الحكم لمطلق غير المسلم، وهذا معناه أنه لا دليل على اختصاص الحكم بالذمي كما هو الوارد في كلمات الفقهاء.

وبملاحظة الانتقادات المذكورة على الروايتين، لا يمكن الأخذ برأي المشهور، فيكون العمل بالقواعد الشرعية والعقلائية أكثر انسجاماً مع الاحتياط.

الدليل الثاني: الإجماع

الدليل الثاني الذي ذكروه داعماً لهذا الرأي هو الإجماع، لكن لا يمكن الاعتماد عليه هنا، وذلك:

أولاً: إنه إجماع منقول غير محصّل، يخالفه الشيخ الصدوق، كما ينقل ذلك المحقق

---

(١) وسائل الشيعة ٢١: ١١٠، ب٤٩، ح١.

(٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ١٠: ١٩٠، ح٧٥٠.

الأردبيلي[1].

ثانياً: إنه إجماع مدركي مع وجود هاتين الروايتين؛ فلا يمكنه أن يكون دليلاً مستقلاً للحكم هنا[2].

خلاصة واستنتاج

وحصيلة الكلام في باب القصاص عدم اشتراط التساوي في الجنسية (الذكورة والأنوثة) في القصاص، ولا التساوي في الدين (الإسلام)، بل تدلّ الآيات القرآنية وتقتضي احترامَ نفس الإنسان، فكلّ من يُقدم ـ عمداً ـ على قتل الآخر يحقّ لأولياء المقتول إجراء القصاص عليه، دون دفع فاضل الدية.

أما الروايات الواردة في المسألة فهي أعجز من أن تقع مرجعاً للإفتاء أو إبداء الرأي الفقهي؛ نظراً لمخالفتها القرآن الكريم، إضافةً إلى جملة من الإيرادات المسجّلة عليها على صعيد فقه الحديث.

(١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٣٠.

(٢) لمزيد من الاطلاع يراجع: صانعي، فقه الثقلين (كتاب القصاص): ٢٥٠ ـ ٢٥٦.

الفصل الرابع

ردود ومناقشات على نظريات الشيخ الصانعي

دية المرأة في الفقه الإسلامي
دراسة نقديّة لنظريّة الشيخ الصانعي

الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي

المقدّمة

في الآونة الأخيرة ـ وخلافاً لما هو المجمع عليه بين فقهاء المسلمين من الإفتاء بأنّ مقدار دية المرأة يبلغ النصف من دية الرجل ـ أفتى سماحة الشيخ يوسف الصانعي ـ حفظه الله ورعاه ـ بمساواة المرأة للرجل في الدية. وقد انتهى سماحته أخيراً إلى هذه النتيجة إثر دراسة تخصّصية وبحث فقهيٍّ في الأدلّة العامة والخاصّة المتعلّقة بموضوع الدية، توصّل فيها إلى بعض الوجوه التي اعتقد صحّتها وإمكان الاستدلال بها على المساواة بين الرجل والمرأة في الدية، كما لاحظ على الأدلّة التي تمسّك بها سائر الفقهاء لإثبات القول المعروف من كون ديتها على النصف من دية الرجل.. بعض الملاحظات اعتبرها واردةً عليها، ومضعّفة لها ومسقطة.

ونحن إذ نطالع المنهج المتّبع في الاستدلال نجد أنفسنا أمام رأي جديد يستند على بُنية وأساسٍ وعناصر فقهيّة شكلاً ومضموناً ومنهجاً، وهو ما يدعونا إلى التعامل معه على أنّه مجهود علميّ قيّم، دافعه روح التطلّع إلى الحقيقة، وطلب الحكم الشرعي

الواقعي، وذلك بإيلائه الأهمّيّة اللازمة، وطرحه على طاولة البحث، ودراسة أدلّتة المقامة أو ما يمكن إقامته عليه أو على الرأي الآخر بأسلوب علمي منهجي، وبروح حيادية بعيدة عن التعصّب لأحد الرأيين على حساب الآخر، أو التأثر بإيحاءاته المتراكمة عبر القرون أو الإبداعية المنبثقة عن قيم التجدّد والعصرنة. وهو ما يخلق أرضية مناسبة لتقييم الأدلة والتوصّل إلى رأي فقهي يبتني على أسس موضوعية لا ذاتية.

الخلفيات التاريخية لمسألة الدية ومواقف الفقهاء

لا يستغني الباحث في أيّ حقل علمي عن دراسة الخلفيات التاريخية لموضوع بحثه، باعتباره يزوّده بإطلالة على خطّ السير الذي مرّ به موضوع البحث عبر التاريخ، والمنعطفات والتعرّجات التي قطعها منذ ظهوره وصولاً إلى عصرنا الحاضر.

وقد حظي موضوع البحث عن دية المرأة بسير تاريخي زاخر بعناية المشرِّع حيث وفرة النصوص، واهتمام الناقل؛ حيث دقّة النقل وحسن التنظيم والتبويب لها، ورعاية الباحث حيث عمق البحوث وسعة الدراسات المخصّصة له. لكن نتائج الدراسات التخصصيّة التي أجراها الفقهاء على النصوص التشريعية الواردة في دية المرأة ـ وبالرغم من النوازع والدوافع التي يثيرها هذا الموضوع، والشبهات والتساؤلات التي يخلقها في أذهان عموم الناس، فضلاً عن فقهائنا الأعلام المتلبّسين بلباس التقوى والورع في دين الله، والمتخلّقين بأخلاق الأنبياء في التزوّد بالعدل والإنصاف ورعاية حقّ الضعفاء والمساكين عن وجه التفرقة بين المرأة والرجل في الدية ـ جاءت متفقة ومتطابقة في ثبوت النصف من دية الرجل ديةً للمرأة؛ وهو ما يعدُّ مؤشِّراً مؤثراً في تقييم النصوص الواردة وفهمها واستنطاقها مهما كانت روح التجدّد والتحديث طاغيةً على نفس الباحث، مستحوذةً على لبِّه وعقله.

ونحن إذ لا يسعنا ذكر فتاوى الفقهاء الذين بحثوا الحكم في دية المرأة منذ زمان

الغيبة الصغرى حتى زماننا هذا، نقتصر على الإشارة لها لمراجعتها والتأكّد منها، مثل ما ذكره الشيخ المفيد، وابن إدريس الحلي، والسيد المرتضى، والطوسي، وعلي بن محمد القمي، وابن زهرة الحلبي، والمقدّس الأردبيلي، والفاضل الهندي، والسيد علي الطباطبائي، والسيد جواد العاملي، والمحقق النجفي، والسيد الخوئي[1].

وهذا الذي أشرنا إليه إنّما هو في أصل الدية دون تطبيقاتها وفروعها الأخرى التي يعجز المرء عن حصرها وإيرادها، مثل ما ذكروه في قصاص النفس، وكل عضو من الأعضاء بين الرجل والمرأة، حيث أفتوا بحقّ القصاص للمرأة على الرجل مع دفع الفائض من ديته عن جنايته، وكذلك فروع اشتراك أكثر من شخص في قتل المرأة أو في قتلها الرجل حيث تعرّضوا لديات المشتركين في القتل أو المقتولين، ومطالبة أولياء الدم بالقصاص منهم وما يفضل من دياتهم على فرض ذلك، وكذلك ما جاء منهم في ديات نساء أهل الذمّة وأعضائهنّ، وأحكام الفروع الواردة في الخنثى المشكل وأنّ ديته نصف دية رجل ونصف دية امرأة، وأيضاً الأحكام الواردة في السقط المجنيّ عليه، وأنّ فيه ـ مع استبانة كونه أنثى كاملة ـ نصف دية الرجل، ومع عدم استبانته ديةٌ كدية الخنثى نصف دية رجل ونصف دية امرأة.. إلى غير ذلك من الفروع والتطبيقات التي أوردها الفقهاء بكثرة في كتبهم، وربما ادّعى على غير واحد منها إجماع الفقهاء وتسالمهم.

وحقيقة الحال أنّ أحداً من كلّ هؤلاء الفقهاء لم يفتِ بالمساواة في الدية بين الرجل والمرأة حتى من قبل فقهاء المذاهب الأخرى أيضاً على قدر تتبعي، إلاّ ما نقل عن ابن عليّة والأصمّ، كأنها ضروري من ضروريات الدين.

---

(١) انظر بالترتيب: المقنعة: ٧٦٤؛ والسرائر ٣: ٣٨٩؛ ورسائل المرتضى ١: ٢٥٣؛ والانتصار: ٥٣٩؛ والخلاف ٥: ٢٥٤ ـ ٢٥٦؛ والمبسوط ٧: ١٤٨؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٥٦٤، ٥٧٥؛ وغنية النزوع: ٤١٤؛ ومجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٣٢٢؛ وكشف اللثام ٢: ٤٩٦؛ ورياض المسائل ١٤: ١٨٧؛ ومفتاح الكرامة ١٠: ٣٦٨؛ وجواهر الكلام ٤٣: ٣٢؛ ومباني تكملة المنهاج ٢: ٢٠٥.

قراءة في أدلّة مسألة الدية بين الرجل والمرأة

يقع البحث هنا في محورين:

المحور الأوّل: أدلّة نظرية التساوي في الدية

يستند سماحة الشيخ الصانعي في فتواه بالمساواة بين الرجل والمرأة في الدية إلى دليلين هما:

١. الاستناد إلى نصوص تشريع الدية

يتعرّض سماحة الشيخ الصانعي في هذا الدليل إلى الروايات الواردة في تحديد مقدار الدية، وقد ذكر أنّ هذه الروايات تبلغ أربع عشرة رواية، لكنه اكتفى بذكر اثنتين منها كأنموذج لما يستدلّ به على فتواه، وأهمل ذكر الباقي بالنظر لاتفاقها في المضمون مع الروايتين اللتين أوردهما، وقد قرّب الاستدلال بهذه الروايات بأنها حدّدت مقادير الدية من دون تفصيل بين دية الرجل والمرأة، فلو كان مقدار الدية مختلفاً بينهما لفصّلت، فالإطلاق وعدم التفصيل كاشف عن التسوية بينهما في مقادير الدية. والروايتان هما:

١ ـ صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: «سمعت ابن أبي ليلى يقول: كانت الدية في الجاهلية مائة من الإبل، فأقرّها رسول الله ﷺ، ثم إنّه فرض على أهل البقر مائتي بقرة، وفرض على أهل الشياة ألف شاة ثنية، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق عشرة آلاف درهم، وعلى أهل اليمن مائتي حُلّة».

٢ ـ رواية حماد بن عمرو وأنس بن محمّد عن أبيه عن جعفر بن محمّد عن آبائه في وصيّة النبي ﷺ لعليّ عليه السلام قال: «يا علي! إنّ عبد المطّلب سنّ في الجاهلية خمس سنن أجراها الله له في الإسلام ـ إلى أن قال ـ وسنّ في القتل مئة من الإبل، فأجرى الله ذلك في الإسلام».

ووصف الرواية الثانية بالصحيحة وبأنّ المشايخ الثلاثة ـ ومراده الشيخ الكليني والصدوق والطوسي ـ نقلوها في كتبهم الحديثية.

ثم ذكر أنّ جميع روايات الباب تصلح للاستدلال بها على المساواة في الدية بين الرجل والمرأة بالطريقة المتقدّمة، ولا يتوهمّ فيها الاختصاص بالرجل أو بالمسلم إلاّ في روايتين: إحداهما ورود التعبير فيها «بدية الرجل» وفي الأخرى بدية المسلم، ولما كان بحثه لا ينصبّ على المساواة بين الرجل والمرأة في الدية بل عليه وعلى المساواة بين المسلم وغيره فقد تعرّض لكلتا الروايتين بالمناقشة، ونحن نذكر ما يرتبط بالمساواة بين الرجل والمرأة في الدية باعتباره موضوع هذه المقالة، تاركين البحث عمّا يرتبط بالمساواة بين المسلم وغيره في الدية إلى فرصة أخرى.

والرواية التي ورد فيها لفظ «دية الرجل» هي ما رواه أبو بصير قال: «دية الرجل مئة من الإبل، فإن لم يكن فمن البقر بقيمة ذلك، فإن لم يكن فألف كبش، هذا في العمد، وفي الخطأ مثل العمد ألف شاة مخلّطة».

وقد ناقش الصانعي الرواية بأربع مناقشات هي:

أولاً: إن التعبير بكلمة الرجل عن الأحكام المشتركة والعامة بين الرجل والمرأة، بل كلّ إنسان متداول في الروايات وكلام الفقهاء بكثرة.

ثانياً: إنّ الحديث المذكور مشكوك الصدور عن الإمام المعصوم؛ لأنّه لم يروه أبو بصير عن أحد.

ثالثاً: سند الرواية غير معتبر، فإنّ أبا بصير مشترك بين الثقة والضعيف ولا توجد قرينة على تعيينه، مضافاً إلى أنّ إبراهيم وأبا جعفر الواقعين قبل علي بن أبي حمزة في سند الرواية ضعيفان.

رابعاً: إنّ الحديث المذكور يرتّب؛ فيلزم أوّلاً بمئة من الإبل، فإن لم تتيسّر فمقدار قيمتها من البقر، فإن تعذرت فألف شاة، والحال أن هذا الترتيب لا ينسجم مع ما تضمّنته سائر الروايات، مضافاً إلى إعراض فقهائنا عن هذا المضمون، فمضمون هذه الرواية مرفوض من قبل الفقهاء[1].

---

(١) الشيخ يوسف الصانعي، نظرية مساواة الدية بين الرجل والمرأة والمسلم والكافر، مقالة في مجلّة

وقفة نقدية مع الاستدلال على التساوي بنصوص تشريع الدية

ويلاحظ على ما ذكره سماحة الشيخ الصانعي هنا أمور:

الأوّل: إنّ الرواية الأولى التي استند إليها الشيخ الصانعي رواها عبدالرحمن بن الحجّاج نقلاً عن ابن أبي ليلى عن رسول الله صلى الله عليه وآله، واسم ابن أبي ليلى، وإن لحق كثيراً من أسماء رواة الحديث مثل عبدالرحمن بن أبي ليلى الأنصاري من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام، ومحمد ابنه، وعبيد الله بن عبدالله بن عيسى بن عبدالرحمان الأنصاري حفيد ابنه، ومحمد بن إبراهيم بن أبي ليلى، وسفيان بن أبي ليلى الهمداني[١] وربما غيرهم، لكن الوارد مطلقاً في أسانيد الروايات هو محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى القاضي الكوفي المعروف الذي مات سنة ١٤٨هـ، وكان من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام[٢]، وكان أبوه من أصحاب علي عليه السلام قيل: إنه مات سنة ٨١ أو ٨٢ أو ٨٣هـ[٣]. وكان ممّن شهد صفين[٤].

وقد روى العلاّمة الحلّي عن ابن عقدة عن عبدالله بن إبراهيم بن قتيبة، عن ابن نمير ـ حين سئل عن ابن أبي ليلى ـ أنه قال: «كان صدوقاً، مأموناً، ولكنه سيء الحفظ جدّاً»[٥]؛ ولذا وصفه العلامة الحلّي وابن داود وبعض المتأخّرين بأنه ممدوح[٦]، وشهادة ابن داود له بالمدح إن كان استناداً إلى هذا التعديل باطلة لبطلان مستندها، وإلاّ فهي غير معلومة المستند مع تأخر زمانه عن مصادر جرح وتعديل الرجال، وقد ثبت في محلّه

الاجتهاد والتجديد، العدد الأول: ٧٥ ـ ٧٨، ترجمة: حيدر حب الله، شتاء ٢٠٠٦م، بيروت.

(١) انظر بالترتيب: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٠: ٣٢٤، و١٧: ٢٢٧، و١٢: ٦٢، و١٥: ٢٢٩، و٩: ١٥٦.

(٢) رجال الطوسي: ٢٨٨، ترجمة ٢١٠ من أصحاب الصادق عليه السلام.

(٣) طبقات ابن سعد ٦: ١٠٩؛ وتاريخ بغداد ١٠: ١٩٩.

(٤) رجال الطوسي: ٧٢؛ واختيار معرفة الرجال ١: ٣١٥ ـ ٣١٧.

(٥) خلاصة الأقوال: ٢٧١.

(٦) انظر بالترتيب: خلاصة الأقوال: ٢٧١؛ ورجال ابن داوود: ١٧٧؛ ورجال الرواة ٢: ١٣٨.

أنّ توثيقات المتأخرين وتضعيفاتهم فاقدة لملاك الحجيّة عند مشهور الفقهاء[١].

من هنا، أنكر جماعة من المختصّين بعلم الرجال مدحه ووصفوه بالانحراف[٢]، حتى نسب إلى السيد صدر الدين الصدر قوله: «إنّ نصب الرجل أشهر من كفر إبليس»[٣]، لكنّ السيّد الخوئي أنكر وجود ما يدلّ على نصبه[٤].

إلاّ أنّ الظاهر من بعض الروايات التي سردها في ذمّه أنه كان يردّ شهادة أصحاب بعض الأئمةعليهم السلام المختصّين بهم، وبل ويشكّك في رواياتهم عنهم[٥]، وقد ولي ابن أبي ليلى القضاء مدة طويلة لبني أمية، ثمّ لبني العباس، وكان يقضي بين المسلمين من غير استنادٍ إلى الأئمة المعصومينعليهم السلام[٦]، وقد وردت روايات كثيرة بذمّه، بعضها صحيح السند[٧]؛ ومنه يظهر حال الرجل وأنّه ضعيف.

الثاني: إنّ ابن أبي ليلى وإن روى روايات كثيرة عن رسول اللهصلى الله عليه وآله وعليٍّعليه السلام، لكنه ـ على ما تقدّم في ترجمة الشيخ الطوسي له ـ مات عام ١٤٨هـ، وهذا يعني أنّ بين وفاته وبين استشهاد الإمام أمير المؤمنينعليه السلام في عام ٤٠هـ ما يقرب من ١٠٨ سنوات، يضاف إليها السنّ التي سمع فيها عنه حيث يعوّل فيها على سماع الراوي، ولنقدّرها بسن العشرين عاماً فيصبح عمره عند وفاته ١٢٨ سنة، وهو سنٌّ نادراً ما يبلغه أحدٌ من الناس، ولو كان لعُدّ من جملة المعمّرين ولم يذكر عنه ذلك، فلا يعقل إدراكه عليّاًعليه السلام فضلاً عن الرسول الأعظمصلى الله عليه وآله الذي تفصل بين وفاته وشهادة أمير المؤمنينعليه السلام ٢٩ سنة؛ ومنه يتضّح أن في رواياته عنهما إرسالاً، وهو الذي صرّح به السيد الخوئي في

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٤٢.

(٢) انظر: طرائف المقال ١ : ٦٥٠؛ ومعجم رجال الحديث ١٧ : ٢٢٧.

(٣) نقل في معجم رجال الحديث ١٧ : ٢٢٧.

(٤) المصدر نفسه ١٧ : ٢٢٧.

(٥) اختيار معرفة الرجال ١ : ٣٨٧.

(٦) معجم رجال الحديث ١٧ : ٢٢٧.

(٧) المصدر نفسه.

ترجمته[١]؛ فالرواية المستدلّ بها حيث إنّها مروية عن رسول الله ﷺ فهي مرسلة، لا يعتدُّ بها.

لكنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ على الرواية بالمقدار الذي أورده سماحة الشيخ الصانعي، وأمّا على ما جاء في كتب الحديث من تتمّة لها فيمكن تصحيح مضمونها من خلال ما ورد في التتمّة، حيث قال عبدالرحمن فيها: فسألت أبا عبدالله عليه السلام عمّا روى ابن أبي ليلى، فقال: «.. كان عليّ عليه السلام يقول: الدية ألف دينار، وقيمة الدينار عشرة دراهم، وعشرة آلاف لأهل الأمصار، وعلى أهل البوادي مئة من الإبل، ولأهل السواد مئتا بقرة، أو ألف شاة»[٢].

الثالث: ذكر سماحة الشيخ الصانعي ضمن إشكالاته التي سجّلها على الرواية الأولى من روايات الطائفة الثالثة ممّا عرضه دليلاً للمشهور في فتواه، وهي رواية أبان بن تغلب، ذكر عدّة إشكالات، منها وقوع عبدالرحمن بن الحجّاج في سندها، وهذا الإشكال بنفسه يرد عليه في الاستدلال بهذه الرواية هنا، إذ الراوي لها هو عبدالرحمن بن الحجّاج نفسه، فكيف قبل بها هنا ورفضها هناك؟!

الرابع: إنّ التقريب الذي قرّب به سماحة الشيخ الصانعي الاستدلال بروايات الباب على فتواه هو اقتضاء الإطلاق وعدم التفصيل في مقدار الدية بين دية المرأة والرجل المسلمين وغيرهما وهو ما يفيد استواء الجميع في الدية.

والظاهر أنّ استدلال سماحته مبني على أنّ اللام الداخلة على لفظ الدية هي لام الجنس، ليشمل المقدار المعيّن للدية بجميع أفرادها وأصنافها الناشئة من إضافتها إلى فرد الإنسان المتصف بوصف الذكورة أو الأنثوية أو الإسلام أو الذمة أو غير ذلك، مع أنّ المستفاد من مجموع الروايات الواردة في هذا الباب وجميع أبواب الديات اتّخاذ صنف من أصناف الدية هي الدية الكاملة معياراً وميزاناً وأساساً، وجعله هو الصنف المعهود

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٣ ـ ١٩٤، باب ١، من أبواب ديات النفس، ح١.

في الأذهان والمتبانى عليه بين العقلاء عند إطلاق لفظ الدية معرّفاً من دون إضافته إلى لفظ آخر، ثم قياس سائر أصناف وأفراد الدية عليه. ومن يرغب في التأكّد من ذلك فليراجع الروايات الواردة في ديات الجراح والشجاج والكسور، وديات الأعضاء والمنافع، وديات أهل الذمّة، والديات الواردة في إسقاط الجنين، والتجاوز على الموتى بقطع بعض أعضائهم وغير ذلك، فإنّه يتبيّن له ذلك بوضوح.

بل التعبير بالدية الكاملة والناقصة أمر شائع ومتداول عند الفقهاء في كتبهم أيضاً مما يكشف عن وجود مثل هذا الارتكاز، فانظر ما جاء في كلمات الصدوق، والمفيد، والطوسي، والمحقق الحلي، والعلاّمة الحلّي، وغيرها[1]، بل لا معنى للتعبير بمثل ثلث الدية، ونصف الدية، وثلثاها وعشر الدية وغير ذلك من الكسور المضافة إلى الدية ما لم يفرض الرواة الدية الكاملة، فما ورد في بعض الروايات أو كلمات الفقهاء من التعبير بدية الرجل، أو دية المسلم، أو دية الرجل الحرّ المسلم تصريح بما بني على إضماره في سائر الموارد.

وبناء على ما ذكرناه، فالتقديرات المذكورة تقديرات للدية الكاملة، وهي دية الرجل الحرّ المسلم فقط، فلا إطلاق فيها ليعمّ دية المرأة وغير المسلم والعبد وغيرهم؛ وبذلك يبطل مبنى الاستدلال المذكور.

الخامس: إنّ الرواية الثانية التي أوردها سماحة الشيخ الصانعي كأنموذج لسائر الروايات الواردة في الباب فيما يتمسّك به دليلاً على فتواه، ووصفها بأنها صحيحة[2] ضعيفةٌ جدّاً؛ لجهالة جميع الرواة الواقعين في سندها من بعد الشيخ الصدوق، وحتى راوييها عن الإمام الصادق عليه السلام: حماد بن عمرو وأنس بن محمّد وابنه، فإن سند

(١) المقنع: ٥٢٦؛ والمقنعة: ٧٤٣؛ والخلاف ٥: ٢٨١؛ ونحوه في المبسوط ٧: ١٧٧؛ والسرائر ٣: ٣٣٣؛ وشرائع الإسلام ٤: ١٠٥٣؛ وقواعد الأحكام ٣: ٧١١؛ والمهذب البارع ٥: ٤١١؛ وكشف اللثام ٢: ٥٢٩؛ وجواهر الكلام ٤٣: ٢٤.

(٢) الصانعي، برابري ديه: ٢٢؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٧٦.

الصدوق إليهما كلّه مجاهيل[١].

السادس: إن بعض الروايات الواردة في الباب المذكور لا تصلح أن تكون مستنداً لسماحة الشيخ الصانعي في استدلاله؛ لضعف أسانيدها عنده أو عند المشهور؛ فمن ذلك الرواية السابعة من الباب التي ورد في سندها محمد بن عيسى عن يونس مباشرة[٢]، فإنها ضعيفة على مباني سماحة الشيخ الصانعي، حيث رمى الروايتين الأولى والثانية من الطائفة الأولى من الروايات التي عرضها مستنداً لفتوى المشهور بالضعف بسبب ذلك[٣]، وما ذكره هناك يأتي هنا حذو القذّة بالقذّة، مضافاً إلى أنها مرسلة؛ لأن يونس لم يصرِّح باسم من يروي عنه، بل عبّر عنه بقوله: عن بعض أصحابنا[٤].

ومثلها الرواية الثامنة والثالثة عشرة بطريقين من طرقها الثلاث[٥] إلاّ أنه لا إرسال فيهما، وإنما رواهما يونس عن محمد بن سنان، وفي وثاقة محمّد بن سنان الواقع في الطريق الثالث للرواية الثالثة عشرة[٦] أيضاً كلام طويل بين الرجاليين[٧]. وبه تضعف الرواية الثالثة عشرة بجميع طرقها.

ومنها: الرواية العاشرة؛ حيث وقع في سندها القاسم بن سليمان[٨]، ولم يوثق[٩]، ومنها: الرواية الرابعة من روايات الباب، فإن جميلاً لم يرو مقول القول[١٠] عن إمام،

---

(١) أنظر: من لا يحضره الفقيه ٤: ٥٣٦؛ ومعجم رجال الحديث ٢: ١١٧، ١٣٥، ٣: ٣٣، ٤: ١٥١، ٧: ٢٣٦، ١٥: ٣٥١، ١٦: ١٩٤، ١٨: ٤٩.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٦، باب ١، من أبواب ديات النفس، ح٧.

(٣) الصانعي، برابري ديه: ٤١ ـ ٤٢؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٨٢.

(٤) وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٦ باب ١، من أبواب ديات النفس، ح٧.

(٥) المصدر نفسه، ح٨، ١٣.

(٦) المصدر نفسه، ح١٣.

(٧) معجم رجال الحديث ١٧: ١٥٩ ـ ١٧٢.

(٨) وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٦، باب ١، أبواب ديات النفس، ح١٠.

(٩) معجم رجال الحديث ١٥: ٢٤.

(١٠) وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٦، باب ١، أبواب ديات النفس، ح٤.

لورود التعبير فيها بأنّه قال من دون ذكر القائل، وظاهره ـ كما تقتضيه قواعد العربية ـ استناد مقول القول إليه، فلا تكون حجّة؛ وهي بذلك تشبه الرواية الثانية عشرة التي رواها أبو بصير وورد فيها التعبير بقال من دون إسناد إلى القائل أيضاً[1]، وقد رماها سماحة الشيخ الصانعي نفسه بالضعف أيضاً[2].

فهذه خمس روايات من روايات الباب المستند إليه في الفتوى ساقطة سنداً على مبنى سماحة الشيخ الصانعي أو طبقاً لما ضعفناه.

السابع: إن بعض روايات الباب التي اعتبرها الشيخ مستنداً لفتواه، اشتملت على دلالات تتنافى مع الدلالات المستفادة من سائر الروايات والتي جعلت أساساً لبناء الفقهاء فتاواهم عليها، مما يوجب سقوطها عن الحجية بسبب إعراض الفقهاء عن مضمونها، وهو ما قد ينسحب إلى مجموع الرواية بما فيه دلالتها على الحكم بالمساواة في الدية بين الرجل والمرأة نفسه، خصوصاً وأنّ الصانعي أسقط بعض الروايات التي عرضها بوصفها مستنداً للمشهور في فتواه عن الحجية بسبب ذلك، كالرواية الثالثة من الطائفة الأولى منها[3]، ومضمرة سماعة[4]، والرواية الثانية عشرة من روايات الباب التي استدل بها على فتواه، وهي الرواية التي رواها أبو بصير بأنها رتّبت بين خصال الدية، وهو مناف لمدلولات سائر الروايات الواردة في الباب، فتسقط عن الحجية[5]، رغم أنّ ذلك إنما يخدش في دلالة الرواية على الترتيب دون دلالتها على المساواة بين الرجل والمرأة في الدية فإن الدال عليه أمر آخر.

فمن جملة روايات الباب الأخرى التي يمكن إسقاط حجيتها عن هذا الطريق الرواية الثالثة منه، فهي مع ضعف طريقين من طرقها الثلاثة بإرسال إبراهيم بن هاشم

---

(١) المصدر نفسه، ح١٢.

(٢) برابري دية: ٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ٤٣.

(٤) المصدر نفسه: ٥٨.

(٥) المصدر نفسه: ٢٥.

الرواية عن بعض أصحابه، تضمّنت جعل قيمة كلّ ناب من الإبل عشرين شاة[1]، ممّا يرفع الدية في الشياة إلى ألفي شاة، وهو ينافي الوارد في بقية الروايات من جعل الدية في الشياة ألف شاة، فتسقط الرواية عن الحجية عند من يقول بسقوط الرواية بتمامها عن الحجية نتيجة بعض فقراتها عنها.

وكذلك الروايتان الخامسة والسادسة؛ حيث حصرتا الدية بدية الإبل، فتنافيان مضمون سائر الروايات الدالّة على التخيير بينها وبين خصال الدية الأخرى.

لكن مبنى الربط بين الدوالّ والدلالات المختلفة المستقلّة عن بعضها بحسب الدلالة في الحجيّة والاعتبار غير صحيح، ولذلك لا نرى هذه الإشكالات واردة على روايات الباب إلاّ بمقدار ما يعرّض فقرة الاستدلال على الموضوع للإشكال.

الثامن: إنّ سماحة الشيخ الصانعي حصر الروايات التي يمكن أن تكون آبية عن الإطلاق والشمول لدية المرأة نتيجةً لتقييدها بلفظ روعي فيه معنى الذكورة بروايتين هما: الرواية الثانية التي ورد فيها التعبير بالمسلم مضافاً إلى الدية وإن كان مراده من سوقها بيان المعارض من الروايات لفتواه بمساواة دية المسلم لغير المسلم، لا ملاحظة صفة الذكورة، والرواية الثانية عشرة التي ورد فيها التعبير بالرجل مضافاً إليها أيضاً[2]، والحال أنّ ما ذكره سماحته ليس بصحيح، لوجود روايات أخرى غير الروايتين اللتين ذكرهما روعي في ألفاظها صفة الذكورة أيضاً، مثل خبر عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام: «من قتل مؤمناً متعمّداً قيد منه..»[3] فإنّه روعي فيها صفة الذكورة كما روعي فيها صفة الإسلام بلفظ الإيمان. والرواية صحيحة السند بأحد طرقها الثلاثة، وإن كانت ضعيفةً بالإرسال من إبراهيم بن هاشم بطريقيها الآخرين. وكذلك مثل

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٦، باب١، أبواب ديات النفس، ح٣.

(٢) الصانعي، برابري ديه: ٢٣؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٧٦ ـ ٧٧.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ١٩٦، باب١، من أبواب ديات النفس، ح٩.

الرواية العاشرة من روايات الباب والتي ورد لفظ الرجل في ذيلها حيث قال عليه السلام: «إذا ضربت الرجل بحديدة فذلك العمد»[1]، إلاّ أن يقال بأنّ المذكور في ذيلها رواية أخرى مستقلّة غير واردة في مقام الوارد فيه الصدر لتصبح قرينة لفظية متصلة بالكلام صارفة له عن ظهوره في الإطلاق، وإنما جمع الراوي بين الاثنين في كلامه أو جمع بينهما أثناء التدوين، ولعله لذا ورد الفصل بينهما بلفظ «وقال»، وكذلك مثل الرواية الثالثة عشرة؛ حيث ورد في قوله عليه السلام: «فلا يرد قتله» مذكّراً لم يعطف عليه بقوله «أو قتلها» كما ورد فيها لفظ «ولي المقتول» ولم يعطف عليه بقوله: «أو المقتولة».

لكن هذه الإشكالات غير واردة على ما تفضّل به سماحته من أنّ هذه الألفاظ تستعمل لبيان الأحكام المشتركة والعامّة بكثرة في الفقه، فورودها لا يعني أبداً احترازيّتها عن غيره، نعم، في مثل إضافة الدية إلى المسلم أو الرجل تدلّ على تقيّد الموضوع والاحتراز باللفظ عن غيره كما ستأتي الإشارة إليه قريباً.

هذا، وتوجد روايات أخرى ضمن روايات الباب تقيّد الموضوع بلفظ الرجل سيأتي الإشارة إليها ضمن النقطة اللاحقة.

التاسع: إنّ سماحة الشيخ الصانعي اقتصر على مراجعة كتاب الوسائل لدى البحث عن أدلّته على فتواه، دون أن يراجع المصادر التي أخذ عنها صاحب الوسائل رواياته أو الكتب التي أخذت رواياتها عن نفس مصادر كتاب الوسائل، مع أنّ اللازم لمن يريد التمسُّك بالإطلاق دليلاً على حكم معيَّن ـ كما فعل سماحته ـ مراجعة تلك المصادر، والسبب في ذلك هو أنّ صاحب الوسائل ـ ككثير من كتب الحديث غيره ـ اعتمدت تقطيع الروايات أساساً في تبويب الروايات على الأبواب والعناوين المتناولة في الكتب، والمنظّمة لمتونها بموجبها اقتصاراً على موضع الشاهد، وحيلولةً دون الإطالة، الأمر الذي يفوّت على الباحث الالتفات إلى القرائن الأخرى الواردة في الفقرة المقتطعة التي

---

(١) المصدر نفسه: ١٩٧ باب١، أبواب ديات النفس، ح١٠.

قد يستفيد منها قرينة لفظية متّصلة بالكلام مؤثرة في تعيين ظهوره.

فمن أين علم سماحة الشيخ الصانعي بأنّ الرواية الواردة في الباب الأوّل من أبواب ديات النفس والتي ورد فيها لفظ الدية مطلقاً تشتمل في فقرتها المقتطعة والواردة في الأبواب الأخرى كبيان معنى العمد مثلاً أو بيان ديات الأعضاء والجروح وغيرهما على ما يصلح للقرينية على أنّ المراد بالدية هنا دية الرجل؟ لذا وجدنا من الضروري مراجعة هذه الروايات؛ للتأكّد من كونها مقتطعة من رواية أم لا، وما إذا كانت تلك القطعة المحذوفة مشتملة على ما يصلح للقرينية على أن المراد بالدية في الموجود في روايات الباب دية الرجل.

وقد وجدنا كثيراً من روايات الباب المستدلّ بها كذلك؛ فالرواية الثانية منها مثلاً مقتطعة من رواية ورد في صدرها قول أبي عبدالله عليه السلام: «دية الخطأ إذا لم يرد الرجل مئة من الإبل أو..»، وظاهر قوله: «إذا لم يرِد الرجل» أن فاعل فعل (يُرد) ضمير مستتر يعود على القاتل، والرجل مفعول به للفعل (يُرِد)، وبه تتقيّد الدية لأنها تدور مدار المقتول، ويكون معنى الجملة: إن دية الخطأ هي ما إذا تسبّب القاتل في قتل رجلٍ من دون أن يكون قصده وأراده؛ فالرواية مبنيّة على فرض المقتول رجلاً، ومعه يحتمل في لفظ الرجل أن يكون وروده احترازاً عن المرأة التي تجب لها ديةٌ غير دية الرجل؛ لذا كان من المفترض بالشيخ الصانعي عدّها ضمن الروايات المحتمل فيها التقييد، لا الروايات المطلقة.

ومثلها الرواية السابعة؛ فإنها مقتطعة من رواية تضمّها مع قطعة ورد فيها ما ورد في الرواية التاسعة من لفظ: «من قتل مؤمناً متعمّداً» المشتملة على صيغة الذكورة والإيمان كما تقدم[1]؛ فقد يُجعل ذلك قرينةً عليها أيضاً، ويكون المراد بالدية المذكورة فيها دية الرجل المسلم لا غيره.

---

(١) انظر: الكافي ٧: ٢٨٢؛ والتهذيب ١٠: ١٦٠، ح٦٤١.

كما أنّ الرواية الثامنة مقتطعة من الرواية الثالثة عشرة بطريقيها الأخيرين، وقد اشتملت على ضمائر وأسماء صريحة مذكّرة، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك، وكذا الرواية الثالثة عشرة الواردة في التهذيب مقتطعةً من رواية طويلة الذيل وردت فيها ديات الجناية على الأعضاء والأطراف بالتفصيل[1]، وقد اشتملت الرواية فيما يرتبط بالاستدلال الذي أقامه سماحة الشيخ الصانعي على أمرين: أحداهما ورود لفظ الرجل في صدر الرواية؛ حيث قال أبو عبدالله عليه السلام: «في أنف الرجل إذا قطع من المارن فالدية تامّة، وذكر الرجل الدية تامّة، ولسانه الدية تامّة، وأذنيه الدية تامّة..»، وثانيهما ورود التعبير عنه عليه السلام فيها: «وجراحة المرأة والرجل سواء إلى أن تبلغ ثلث الدية، فإذا جاز ذلك، فالرجل يضعف على المرأة ضعفين..».

ومع اشتمال الرواية على هاتين الفقرتين لا يبقى لها إطلاق ليتمسّك به سماحة الشيخ الصانعي، وهذا خير شاهد لما أسلفناه من أن لفظ الدية عند إطلاقه يمكن أن يراد به الدية الكاملة المنطبقة على دية الرجل المسلم الحرّ، فلا ينافيه الحكم بكون دية المرأة على النصف من ديته.

العاشر: إنّ التعبير بالرجل وإرادة عموم الإنسان الشامل للذكر والأنثى والمسلم وغير المسلم وإن كان كثيرَ التداول في رواياتنا كما هو في كلمات الفقهاء، لكنّ حمله على ذلك إنما يصحّ في خصوص الموارد التي لا يرى للرجل في الحكم خصوصية، فتلغى خصوصية الرجل ويتعدّى بالحكم إلى سائر أفراد الإنسان ممّن يحتمل ثبوت خصوصية لهم تمنع عن إسراء الحكم إليهم؛ إذ الأصل في كلّ قيد وارد في الدليل دخالته في موضوع الحكم والاحتراز به عن غيره، وليس المقصود إثبات المفهوم، كما تصوّر الشيخ الصانعي؛ حيث ذكر في ملاحظته الأولى على الحديث الثاني من أحاديث الباب والذي ورد فيه لفظ «دية المسلم»: أن اللقب لا مفهوم له، وإثبات الحكم لمسلم لا ينفي الحكم

---

(١) التهذيب ١٠ : ٢٤٧، ح٩٧٧.

عن غير المسلم، وأنّ عدم بيان حكم غير المسلم ناشئ من جهة عدم الابتلاء به[١]؛ فإنّ مفهوم المخالفة ـ على ما ورد تعريفه في الكتب الأصولية ـ عبارة عن المدلول الالتزامي للمنطوق الذي ينتفي بموجبه الحكم الكلّي الثابت في المنطوق على موضوعه عن الموضوع بسبب اختلال بعض القيود المأخوذة فيه[٢]؛ وعلى هذا فيكفينا في المقام أن نثبت أنّ الدليل المذكور وارد على دية الرجل المسلم الحرّ، ولا إطلاق له ليشمل دية المرأة، وإن كان ساكتاً عنها ولا يثبت انتفاء المقدار الثابت في دية الرجل ديةً لها ليذكر ما ذكر، وهذا المقدار تتكفّل به أصالة الاحتراز في القيود أن نحتاج إلى القواعد المتمسّك بها في باب المفاهيم؛ ولهذا السبب لا نجد أحداً من الفقهاء تمسّك بهذه الروايات لإثبات كون دية المرأة على النصف، بل هم يتمسّكون لإثبات أن المقادير المذكورة هي مقادير لدية الرجل، وأمّا إثبات أن دية المرأة على النصف من المقادير المذكورة فيتمسّكون بالروايات الأخرى الواردة في كون دية المرأة على النصف، والتي استعرض الشيخ الصانعي قسماً منها ضمن الأدلة التي أبرزها مستنداً للقول المشهور.

الحادي عشر: إنّنا لو فرضنا أنّ لفظ (الدية) الوارد في روايات الباب هو جنس الدية، لا الدية الكاملة، لينعقد للروايات المذكورة إطلاق يعمّ جميع الديات بجميع أصنافها وأفرادها التي منها دية المرأة، فلا يتمّ لسماحة الشيخ الاستدلال على صحّة فتواه إلاّ بعد الفحص واستبعاد كل معارض للإطلاق ولو في بعض أصناف الدية وأفرادها كدية المرأة، فإنّه مع وجوده يكون مخصّصاً للإطلاق المذكور وفقاً لقواعد الجمع العرفي، فلا ينتهي الأمر إلى السقوط، ولعلّ هذا هو السبب الذي دعا سماحة الشيخ إلى تضعيف كلّ الروايات الدالّة على كون دية المرأة على النصف من دية الرجل.

---

(١) الصانعي، برابري ديه: ٢٦؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١ : ٧٧.

(٢) انظر بهذا الصدد: كفاية الأصول ١: ٣٠٠ ـ ٣٠١؛ وفوائد الأصول ١ : ٤٧٧؛ ونهاية الدراية ١: ٣١٩ ـ ٣٢٠؛ وبحوث في علم الأصول ٣: ١٣٧ وما بعدها؛ ودروس في علم الأصول ح١ ـ ٢: ٢١٨.

الثاني عشر: إنّ خدش الشيخ الصانعي رواية أبي بصير برميها باشتراكه بين الثقة والضعيف وعدم تعيّن المقصود منها غير صحيح؛ فإن لفظ (أبي بصير) وإن ورد كنيةً لجماعة هم: يحيى بن القاسم، وليث بن البختري، وعبدالله بن محمد الأسدي، ويوسف بن الحارث، وحمّاد بن عبدالله بن أسيد الهروي[١]، لكنّ السيد الخوئي ذكر: «أنّ أبا بصير إذا أطلق فالمراد به هو يحيى بن القاسم أو أبي القاسم، وعلى تقدير الإغماض فالأمر يتردّد بينه وبين ليث بن البختري المرادي وكلاهما ثقة، فلا أثر للتردّد المذكور، وأمّا غيرهما فليس بمعروف بهذه الكنية، بل لم يوجد مورد يطلق فيه: أبو بصير، ويراد غير هذين»[٢].

٢. الاستناد إلى الأصول والقواعد العامّة في الإسلام

ذكر سماحة الشيخ الصانعي أنّ هناك عدداً من الآيات والروايات يدلّ على التساوي بين أفراد الإنسان في بناء الشخصيّة وفي المواهب والقابليات، وسائر الخصائص الإنسانية الأخرى، بالمعنى الذي يمكن معه ادّعاء دلالة الأصول والقواعد الإسلامية على المساواة[٣]. ذاكراً عدّة الآيات والروايات للتدليل على ذلك، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ الله الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ﴾ (النساء: ١)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ الله أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣)، وقول رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيُّها الناس! إنّ ربّكم واحد وإنّ

---

(١) رجال النجاشي: ٢٢٦، ٣٢١، ٤٤١؛ ورجال الطوسي: ١٤٠، ١٤٤، ٢٧٥، ٣٢١، ٣٤٦؛ واختيار معرفة الرجال ٢: ٧٨٠؛ ومعجم رجال الحديث ٧: ٢٢٣، و١١: ٣٢٠، ١٥: ١٤٤، و٢١: ٧٨، ١٧٦.

(٢) معجم رجال الحديث ٢٢: ٦٥، وانظر: المصادر السابقة.

(٣) الصانعي، برابري ديه: ٢٨ ـ ٢٩؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٧٨ ـ ٧٩.

أباكم واحد، كلّكم لآدم، وآدم من تراب. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجميّ فضل إلاّ بالتقوى»، وقولهﷺ: «فالناس اليوم كلُّهم أبيضهم وأسودهم، وقرشيُّهم، وعربيُّهم وعجميُّهم من آدم، وإنّ آدم عليه السلام خلقه الله من طين، وإن أحبّ الناس إلى الله يوم القيامة أطوعهم له وأتقاهم»، وقولهﷺ: «إن الناس من آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط، لا فضل للعربيّ على العجمي، ولا للأحمر على الأسود إلاّ بالتقوى»، وقال الإمام عليّ عليه السلام: «الناس إلى آدم شرع سواء»[1].

قراءة نقدية للاستناد في التساوي إلى أصول الإسلام العامّة

ويلاحظ على التمسّك بهذه المجموعة من الآيات والروايات هنا عدّة أمور:

الأوّل: إنّ التسوية بين أفراد النوع البشري الشامل للرجل والمرأة، وإن كان ظاهراً من مجموعة الآيات والروايات، لكن لما كانت التسوية من المفاهيم ذات الإضافة التي تدور سعة وجوهراً مدار الجهة الملحوظة فيها، لذا لابُدّ من البتِّ أوّلاً في أنّ الملحوظ في التسوية بين أفراد النوع البشري التسوية بينهم في جهة خاصّة أم في جميع الجهات؟ إذ يمكن أن يتصوّر أن يكون المراد من التسوية بينهم التسوية في الأصل والمحتد، أو في مادّة التكوين، أو في الخالق والربّ، أو في العلاقة بينهم وبين ربِّهم، أو في الخصائص الإنسانية والقدرات والمواهب والطاقات، أو في الخصائص الجسمانية، أو في الأحكام والتشريعات، أو في الموقع والمكانة الاجتماعية أو الدور الذي يلعبه كلّ فرد من أفراد الإنسان داخل المجتمع الإسلامي، أو في المسؤولية تجاه القانون الإلهي، أو في الاستحقاقات الثابتة لكلّ واحد منهم وأنّ لهم حقوقاً واحدة، وربما يكون المراد من التسوية المذكورة التسوية بينهم في جميع هذه الأمور أو في بعضها دون البعض، أو يكون المراد بكلّ آية التسوية بين الناس في جهة هي غير الجهة التي سوّت الآيات أو الروايات الأخرى بين الناس فيها. وليس بمقدور أحد أن يرجّح أحد هذه الاحتمالات

(١) انظر هذه الروايات في: تحف العقول: ٣٤؛ وبحار الأنوار ٢٢: ١١٨، ٣٤٨، و٧٥: ٥٧.

على غيرها إلاّ بعد إقامة الدليل والبرهان على ذلك.

والذي يمكن أن يقال: إن القدر المتيقّن من مفاد الآيات والروايات هنا هو التسوية في جهتين: إحداهما التسوية بينهم في الخلقة والتكوين سبباً ونسباً إشارة إلى تمتّعهم بطبيعة إنسانية واحدة تؤهّلهم الصعود في سلّم التكامل المعنوي والقرب من الله بامتثال أوامره ونواهيه. وثانيتهما التسوية بينهم في علاقتهم مع الربّ مبدأ ومعاداً. وليس فيما عدا هاتين الجهتين ما يدلّ على التسوية بين الناس في شيء آخر، كالتسوية بينهم في الأحكام والتشريعات أو الحقوق والواجبات أو المواقع والأدوار أو غير ذلك مما ذكر؛ ولذلك يمكن فرض التغاير بين أفراد الناس ـ ومنهم الرجل والمرأة ـ في كثير من الأمور كاختلافهم في كثير من الطاقات والمواهب والصفات الفردية أو في الإمكانات والوسائل المتاحة لهم أو في ظروفهم البيئية والأسرية أو في أجوائهم الفكرية والثقافية أو غير ذلك ممّا تختلف بموجبه التكاليف والوظائف الفعلية التي عليها المدار في الطاعة والمعصية والثواب والعقاب دون ما لا ابتلاء للمكلّف به ولا يخرج عن كونه حكماً إنشائياً. وكذا اختلافهم في الأدوار.

ثانياً: إن المستفاد من كلمات بعض الفقهاء والمفسّرين وجود تفاصيل في الطبيعة الإنسانية بين الرجل والمرأة أيضاً وأن التفاصيل بينهما ليست في سنخ الوجود، فالرجل والمرأة مخلوقان كما صرح القرآن الكريم من نفس واحدة وطبيعة واحدة، بل في الكمال والنقص، فنفس المرأة وإن كانت من سنخ نفس الرجل، لكن المودع منها في بدن الرجل ضعف المودع منها في بدن المرأة، وبسببه تتغاير خصالهما الجسمية والروحية، وإن بقيت طبيعتها النوعية واحدة؛ فمن يُزهق نفس رجل يختلف عمّن يزهق نفس امرأة في أنّه يزهق نفساً تبلغ في درجة وجودها ضعف ما تبلغه نفس المرأة وإن تساويا في أصل الإزهاق؛ ولذلك كان ما يبذل بإزائهما من الدية متفاوتاً وإن تساويا في أصل القصاص.

وهذا ما يظهر من كلام للسيد المرتضى، والشيخ المفيد، والشيخ الطبرسي، والشهيد

الثاني، والطباطبائي، والمحقق النجفي، وفي بعض الكتب الفقهية التعبير بأن نفس المرأة نصف نفس الرجل[١].

ثالثاً: إنّ الآيات والروايات المستدلّ بها لإثبات التكافؤ بين الرجل والمرأة في الخصال والخصائص النوعية يُعارضها ما ورد من آيات وروايات تصرّح بالتفاضل بين الجنسين كقوله تعالى: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾ (النساء: ٣٤)، وقوله تعالى: ﴿**وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ**﴾ (البقرة: ٢٢٨)؛ فإن المستظهر منها رجوع التفاضل بين النساء والرجال إلى خصوصيات ذاتية بقرينة استناد المفاضلة بينهما إلى ذات الرجال والنساء، وهذا المعنى فهمه عامّة المفسّرين من الآيتين المتقدّمتين.

رابعاً: إنّ ما أورده سماحة الشيخ الصانعي من آيات وروايات لم يفهم منها أحدٌ ما فهمه سماحة الشيخ من مساواة بين الرجل والمرأة في مبلغ التعويضات عن الجنايات الواقعة عليهما رغم مرور أربعة عشر قرناً على النصوص المذكورة، وتداول الفقهاء لها بكثرة لكونها من جملة النصوص المشهورة، ولو فهم منهم أحدٌ ذلك لنقل إلينا، ولم ينقل. وهذا يؤكّد ما ذكرناه من أنّ المعنى المستفاد منها هو التسوية بين الرجل والمرأة في مجالات أخرى غير ما ذكر.

خامساً: إنّ من الغريب أن يكون الحكم في ديات الرجال والنساء هو التساوي، ثمّ يكتفى في مثل هذا الباب ـ على أهمّيته القصوى ـ بمثل هذه الأدلّة العامّة والمجملة، ولا تردِ ولا رواية واحدة خاصّة بالموضوع تدلّ على المساواة خصوصاً مع وجود الروايات الكثيرة المفرّقة في الحكم بين المرأة والرجل في الدية. والروايات التي ذكرها سماحة الشيخ الصانعي كدليل أوّل لفتواه واردة في مقدار الدية لا في مقدار دية المرأة

(١) الانتصار: ٥٣٩؛ والمقنعة: ٧٥٢؛ ومجمع البيان ١: ٤٨٩؛ والروضة ١٠: ٣٥؛ ومسالك الأفهام ١٥: ١٠٥؛ ورياض المسائل ٢: ٥٠٤، ٥٣٦؛ وجواهر الكلام٤٢: ٧٣؛ ومجمع الفائدة ١٤: ٩٠؛ والزبدة: ٦٧٢.

بخصوصها، ولا في مساواة دية المرأة لدية الرجل، فلا تعدُّ ضمن الروايات الخاصة بالموضوع؛ وهذا بنفسه يشكّل قرينة قويّة على أنّ الحكم في دية المرأة ما عليه المشهور، لا ما أفتى به سماحة الشيخ الصانعي.

سادساً: على فرض كون الآيات والروايات التي أبرزها سماحة الشيخ الصانعي كدليل ثانٍ على فتواه دالّة على المساواة بين الرجل والمرأة في جميع الجهات أو في الجهات الراجعة إلى طبيعتهما النوعية الواحدة، فإنّ دلالتها على ذلك تكون بالإطلاق وقرينة الحكمة، فتعارضها الروايات الدالّة على أن دية المرأة تعدل نصف دية الرجل، وحيث إنّها أخصّ موضوعاً منها فتخصّصها في غير ما يتعلّق بالدية.

لكنّ سماحة الشيخ الصانعي يصرّ على إبطال الروايات المذكورة وإسقاطها عن الاعتبار لكيلا تعارض الأدلة المقدّمة من قبل سماحته فتخصّصها، وهو ما سوف نتناوله فيما يأتي مفصلاً إن شاء الله تعالى.

سابعاً: إن الروايات التي أوردها سماحته غير ثابتة الصدور؛ لضعف أسانيدها مرسلةً في كتبنا، ومسندة برواة لم تثبت وثاقتهم عندنا في كتب أهل السنّة، فهي لا تصلح مستنداً بالميزان الفقهي، وإن ثبتت صحّة مضامينها ارتكازاً أو بأدلة أخرى لكن ضمن الحدود التي استفدناها منها خلال مناقشاتنا المتقدّمة.

المحور الثاني: أدلّة نظرية عدم التساوي في الدية بين الرجل والمرأة

تعرّض سماحة الشيخ الصانعي إلى ثلاثة أنواع من الأدلة على فتوى المشهور بأنّ دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهي الروايات والإجماع والوجوه الاستحسانية، وناقشها جميعاً، فنحن نستعرض كلّ دليل أورده منها ونذكر مناقشاته عليها ثم نجيب بما يمكننا الإجابة عليه منها.

١. الاستناد إلى الروايات لإثبات عدم التساوي

قسّم سماحة الشيخ الصانعي الروايات الدالة على عدم المساواة في الدية بين الرجل

والمرأة إلى ثلاث طوائف، هي طائفة الروايات الدالة على المطلوب بالمطابقة، وطائفة الروايات الدالة عليه بالالتزام، وطائفة الروايات الدالة على التساوي بينهما في ديات الأعضاء ما لم تبلغ الجناية ثلث الدية فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف[1]، ولنشر إلى كلّ طائفة وفقاً للمنهج الذي ذكره سماحته.

الطائفة الأولى: الروايات الدالة على أنّ دية المرأة تعدل النصف من دية الرجل بالمطابقة.

وقد ذكر سماحة الشيخ الصانعي أنها خمس روايات هي:

١ ـ رواية عبدالله بن مسكان الأولى عن أبي عبداللهعليه السلام في حديث قال: «دية المرأة نصف دية الرجل»[2].

٢ ـ رواية عبدالله بن مسكان الثانية عن أبي عبداللهعليه السلام قال: «دية الجنين خمسة أجزاء: خُمسٌ للنطفة عشرون ديناراً، وللعلقة خُمسان أربعون ديناراً، وللمضغة ثلاثة أخماس ستون ديناراً، وللعظم أربعة أخماس ثمانون ديناراً، وإذا تمّ الجنين كانت له مائة دينار. فإذا أنشئ فيه الروح فديته ألف دينار أو عشرة آلاف درهم إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسمائة دينار، وإن قتلت المرأة وهي حُبلى فلم يُدرَ أذكراً كان ولدها أم أنثى فدية الولد نصف دية الذكر ونصف دية الأنثى، وديتها كاملة»[3].

٣ ـ رواية الحلبي وأبي عبيدة عن أبي عبداللهعليه السلام قال: سئل عن رجل قتل امرأةً خطأً وهي على رأس الولد تمخض قال: «عليه الدية خمسة آلاف درهم، وعليه للذي في بطنها غرّة وصيف أو وصيفة أو أربعون ديناراً»[4].

٤ ـ كتاب ظريف بن ناصح عن أمير المؤمنينعليه السلام قال: «... فإذا نشأ في خلق آخر

(١) الصانعي، برابري ديه: ٣٦؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١ : ٨٠.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩ : ٢٠٥، باب٥، أبواب ديات النفس، ح١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٩، باب٢١، أبواب ديات النفس، ح١٠.

(٤) المصدر نفسه: ٢٠٦، باب٥، أبواب ديات النفس، ح٣.

وهو الرّوح فهو حينئذٍ نفسٌ بألف دينار كاملة إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسمائة دينار، وإن قتلت امرأة وهي حبلى فتمّ، فلم يسقط ولدها ولم يعلم أذكرٌ هو أو أنثى، ولم يعلم أبعدها مات أم قبلها، فديته نصفان: نصفه دية الذكر ونصفه دية الأنثى..»[(١)].

٥ ـ رواية أبي جدير القمّي قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن النطفة ما فيها من الدية، وما في العلقة، وما في المضغة، وما في المخلّقة، وما يقرُّ في الأرحام؟ فقال: «.. فإذا اكتسى العظام لحماً ففيه مائة دينار، قال الله (عزّ وجل): ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ الله أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ فإن كان ذكراً ففيه الدية، وإن كانت أنثى ففيها ديتها..»[(٢)].

مناقشة الشيخ الصانعي لروايات الطائفة الأولى

وقد ناقش سماحة الشيخ الصانعي الرواية الأولى بأنها ضعيفة السند، لرواية محمد بن عيسى عن يونس، وقد ردّ محمد بن الحسن بن الوليد روايته التي ينفرد بنقلها، وبأنّ وثاقة محمد بن عيسى بن عبيد محلّ خلاف وتردّد بين الفقهاء لتضعيف الشيخ الطوسي والسيد ابن طاووس والشهيد الثاني والمحقّق الحلي وجماعة آخرون إياه، وتوثيق النجاشي له، ومع تعارض الجرح والتعديل يكون الأقوى ترك العمل بهذه الرواية.

كما ناقش الرواية الثانية بمناقشتين: الأولى دلالية حيث إنّ موضوعها دية الجنين، فينبغي إلغاء خصوصية الجنين لتعميمها للمرأة، ولكن العرف لا يقبل ظهورها العرفي في ذلك. والثانية وقوع محمد بن عيسى ـ وهو ابن عبيد ـ في سند الرواية راوياً لها عن يونس أو غيره؛ فتبتلي بالإشكال السندي نفسه الذي ابتلت به الرواية السابقة، بل النقل عن يونس هنا غير معلوم لورود التعبير فيها بـ (أو غيره) فتبتلى باحتمال الإرسال.

وناقش الرواية الثالثة بمناقشتين: الأولى ورود كلام الإمام عليه السلام في قضية في واقعة،

---

(١) المصدر نفسه: ٣١٢، باب١٩، أبواب ديات النفس، ح١.

(٢) المصدر نفسه: ٣١٧، باب١٩، أبواب ديات النفس، ح٩.

فلا يمكن جعلها أساساً في سائر القضايا. وعلى فرض كونها ليست كذلك فتختصّ بمورد السؤال ولا يمكن تعديتها لجميع موارد ديات النساء. والثانية أن حجّية الفقرة المرتبطة بحكم دية الجنين ساقطة لمنافاة الحكم المذكور بدفع غرّة وصيف أو وصيفة أو بذل أربعين ديناراً لما عليه فتوى الأصحاب في الجنين؛ فيكون معرضاً عنه من قبلهم. ومع سقوطها عن الحجية تسقط الفقرة الأولى عن الحجية أيضاً لوجود الترابط بين الحكمين المانع من ادّعاء التبعيض في حجية الرواية.

وأما الرواية الرابعة والخامسة فلم يناقشهما سنداً أو دلالة بشيء حيث ادّعى تماميتهما من هاتين الجهتين، غير أنه أشكل عليهما بإشكال عام وهو مخالفتهما للكتاب والسنّة، وهو ما يأتي البحث عنه في نهاية الدراسة[١].

وقفة نقدية مع مناقشات الشيخ الصانعي

ويلاحظ على كلام الصانعي هنا عدّة ملاحظات هي:

أوّلاً: إنّ تقسيم سماحة الشيخ الروايات التي يمكن التمسّك بها مستنداً لفتوى المشهور إلى طوائف ثلاث: روايات دالّة بالدلالة المطابقية، وأخرى بالدلالة الالتزامية، وروايات واردة في ديات الأعضاء والشجاج والجراح، تقسيم غير منضبط؛ لتداخل هذه الأقسام في بعض الروايات، بأن تشتمل بعض الروايات على فقرتين أو أكثر دلالة بعضها مطابقية على المطلوب، وبعضها الآخر التزامية عليه، وربما اشتملت الرواية على فقرة ثالثة مختصّة بالأعضاء مثلاً؛ فجميع الروايات الثلاث التي عرضها ضمن روايات الطائفة الثانية نموذجاً، تشتمل على فقرتين: إحداهما دالّة على أنّ دية المرأة نصف دية الرجل بالمطابقة، والأخرى دالّة على أنّ ديتها نصف ديته بالالتزام، حيث إن قول الإمام أبي عبدالله عليه السلام في صدر الأولى: «إن شاء أهلها [أهل المرأة المقتولة] أن يقتلوه

(١) الصانعي، برابري ديه: ٤١ ـ ٤٣؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٨٢ ـ ٨٣.

قتلوه، ويؤدّوا إلى أهله نصف الدية..»[1] دالٌّ بالالتزام على أن دية الرجل تفضل عن ديتها بمقدار نصف الدية الكاملة. وقولهعليه السلام في ذيلها: «وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم»[2] دالٌّ بالمطابقة على أن دية المرأة نصف الدية الكاملة، وأنّ مقدارها خمسة آلاف درهم. ومثلها الروايتان الأخريان.

وكان الأجدر بسماحة الشيخ الصانعي تقسيم الروايات إلى طوائف وفقاً لموضوعها مثلاً، ويذكر عند كلّ رواية الفقرات الدالّة بالمطابقة أو الالتزام على مبنى المشهور فقرةً فقرة، ووفقاً لما أسلفناه، فهناك عدد كبير من روايات الطائفة الثانية والثالثة دالّة ـ أيضاً ـ بالمطابقة على رأي المشهور، والروايات التي أوردها ضمن روايات الطائفتين خير دليل على ذلك.

ثانياً: إنّ ما أورده سماحة الشيخ الصانعي على سند الروايتين الأولى والثانية حول وضع محمّد بن عيسى بن عبيد قابل للإجابة، وذلك:

١ ـ إنّ عدم رواية الصدوق وشيخه ابن الوليد الروايات التي يرويها محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس اجتهادٌ من الصدوق وشيخه لا نعلم الوجه فيه، واجتهاد مجتهد في أمرٍ ليس حجّةً على مجتهدٍ آخر ليتعبّد به مثل الشيخ الصانعي، ولا هو نقل لحال الرجل بالجرح والتضعيف أو شهادة به ليأخذ به استناداً إلى حجية قول الرجاليّ، إذ لو كان نقلاً لحاله أو شهادة به، لالتزم المحدّثان بضعفه وعدم الرواية عنه سواء روى هو عن يونس أو عن غيره، وسواء تفرّد بنقلها عنه أو اشترك آخرون معه، مع أنّ الصدوق روى عن محمد بن عيسى بن عبيد في كتاب المشيخة وحده ما يزيد عن ثلاثين موضعاً، روى فيها عن غير يونس[3]؛ فالاجتهاد المذكور حجّة على صاحبيه فقط، ووجوده كعدمه بالنسبة إلينا، بل قد روى هو عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس في غير

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٠، باب٣٣، أبواب ديات النفس، ح١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) معجم رجال الحديث ١٨: ١٢٢.

كتاب من لا يحضره الفقيه روايات كثيرة[١].

٢ ـ إنّ الأخذ بقول الرجالي إنما يكون في صورة عدم معلومية مستند التوثيق والتضعيف، وإلاّ فإن علم لم يعد للفقيه حاجة إلى الأخذ بقوله؛ نظراً لتمكّنه هو من الحكم وفقاً لقواعد الاستدلال العامّة والتوصّل إلى وثاقة الراوي أو عدمها، بل لو علم لم يجز تقليده فيه لمجتهد آخر، وسبب قولنا هذا أنّه وإن تعارض في الرجل التوثيق والتضعيف، لكنّ العبارات الواردة في توثيقه تدلّ على أنّه مبتن على شهادة حسّية من الموثق أو ممن اعتمد عليه، بخلاف عبارات الجرح والتضعيف فإنها تدلّ على أنّه محض اجتهاد قائم على مستندٍ لا دلالة فيه على ضعف الراوي.

فممّن وثق محمّد بن عيسى بن عبيد النجاشي[٢]، وجعفر بن معروف حسب نقل الكشي[٣]، وأيوب بن نوح حسب نقل النجاشي[٤]، والكشّي[٥]، وبورق[٦]، وكلّها ظاهرة في الحسيّة، أمّا المضعّفون له فمنهم الشيخ الطوسي في الفهرست[٧]، والرجال[٨]، والاستبصار[٩]، وابن طاووس والشهيد الثاني والمحقق الحلي، وغيرهم[١]. لكن

(١) علل الشرائع ١: ١٤٧، ٢: ٣٩١، ٥٤٢، ٥٧٩، ٦٠٣؛ وعيون أخبار الرضا ٢: ٣٨، ٣٩، ٥٢؛ والخصال: ٦٨، ٩٨، ٣٠٠؛ والأمالي: ٦٨، ٣٥٥، ٣٦٦، ٣٧٧، ٥٠٧، ٥٤٧، ٧١٣، ٧٢٧؛ والتوحيد: ٩٣، ٩٧، ١٠٦، ١٣٨، ٣١٢، ٣٢٩، ٣٣٤، ٣٥٤، ٣٥٩، ٤١١؛ وثواب الأعمال: ١٧٧؛ وفضائل الأشهر الثلاثة: ٤٣؛ وكمال الدين: ٢٠٣، ٢٢٤، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٧، ٤١٤، ٦٤٢؛ ومعاني الأخبار: ٦، ٩، ١١٧، ١٦٢، ١٧٤، ٢٠١، ٣٤٤.

(٢) رجال النجاشي: ٣٣٣.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨١٧.

(٤) رجال النجاشي: ٣٤٨.

(٥) اختيار رجال الحديث ٢: ٧٩٦.

(٦) اختيار رجال الحديث ٢: ٨١٧.

(٧) الفهرست: ٢١٦.

(٨) رجال الطوسي: ٣٩١، ٤٤٨.

(٩) الاستبصار ٣: ١٥٦.

تضعيف الشيخ الطوسي له معلوم المستند، فإنه ليس إلاّ استثناء الشيخ الصدوق وشيخه ابن الوليد لرواياته، وذلك لظهور ذكره في الفهرست والاستبصار المتقدّمين استثناء الصدوق وشيخه لرواياته بعد ذكر ضعفه في أنه تعليل له، والمستند المذكور حيث حقّقنا الأمر فيه وأثبتنا عدم دلالته على ضعف محمد بن عيسى بن عبيد، فلا يبقى بعد ذلك وجهٌ لتضعيف الطوسي له، أما تضعيف الباقين فغير مهمّ؛ لما تقرّر من أنّ قول المتأخرين من الرجاليين ليس حجّة؛ وعليه يرتفع الإشكال السندي الذي أثاره الشيخ الصانعي.

ثالثاً: إنّ احتمال الإرسال في الرواية الثانية والذي أثاره الشيخ الصانعي قائم على نقل الكليني في الكافي والحرّ العاملي في الوسائل[٢]، أمّا على نقل الطوسي للرواية بإسناده عن علي بن إبراهيم فإنّ عبارة «أو غيره» غير موجودة، فاحتمال الإرسال منتفٍ عن الرواية[٣]؛ لكن عند تعارض أصل عدم التقصير في الروايات (نقل الطوسي) وأصل عدم الزيادة فيها (نقل الكليني والعاملي)؛ فإنّ أصل عدم الزيادة هو المحكّم، ويكون الأصل مع الرواية المتضمّنة للفظ (أو غيره)، فاحتمال الإرسال مستحكم، هذا مع أن الشيخ الطوسي زاد في سند الرواية بعد عبدالله بن مسكان قوله: «عمّن ذكره»[٤]، فتكون الرواية مرسلة عنده أيضاً لكن من قبل ابن مسكان هذه المرّة، لا من قبل يونس وعلى سبيل القطع لا الاحتمال أيضاً.

رابعاً: إنّ ما رمى سماحة الشيخ الصانعي الرواية الثالثة بورود كلام الإمام عليه السلام في قضية شخصية، فلا يصلح حجّة في سائر الموارد وإن كان ظاهرها كذلك، لكن لا يظهر في الرواية للواقعة والرجل القاتل والمرأة المقتولة أيّة خصوصية تقتضي كون الحكم

(١) تنقيح المقال ٣: ١٦٠.

(٢) الكافي ٧: ٣٤٣؛ ووسائل الشيعة ٢٩: ٢٢٩.

(٣) تهذيب الأحكام ١٠: ٢٨١، ح١٠٩٩.

(٤) المصدر نفسه.

الصادر من الإمامعليه السلام فيها شخصياً، فهو حكم على طبق القاعدة كاشف عنها فيطبّق في سائر الموارد والقضايا الأخرى، كما أن مجرّد كون المرأة حاملاً لا دخل له بحكم الإمامعليه السلام أيضاً؛ لكون الدية الثابتة على القاتل بقتلها غير حكم الإمامعليه السلام في مورد الجنين.

خامساً: إنّ ما رمى به سماحة الشيخ الصانعي الرواية الثالثة أيضاً بالسقوط؛ لسريان عدم حجيّة من فقرة إلى أخرى، مناقش فيه:

١ ـ إنّ الإعراض غير صحيح على إطلاقه؛ إذ أفتى بموجبها الطوسي في التهذيب والمبسوط والخلاف، وابن الجنيد، وابن أبي عقيل العماني[1]، ومع إفتاء مثل هؤلاء لا تعدُّ الرواية معرَضاً عنها على الإطلاق، ويحكم بسقوطها عن الحجية.

٢ ـ إنّ سقوط الرواية عن الحجية بسبب سقوط بعض فقراتها عنها غير مقبول أصوليّاً، كما صرّح به الشيخ الأنصاري، والسيد الحكيم، والسيد الخوئي[2]، والسبب هو احتمال تطرّق الخلل إلى فقرة الحديث المطروحة كحصول سقط فيها أو تحريف أو اشتباه من الراوي في سماعها أو صدورها عن الإمامعليه السلام تقية ونحوها من الأمور، وهذا لا يسوِّغ للفقيه طرح بقية فقرات الرواية التي تتضمّن ـ بحسب الظاهر ـ حكماً شرعياً واقعياً بعد عدم وجود ما يدلّ على تطرّق الخلل إليها هي أيضاً، واللجوء إلى ما يتضمّن حكماً آخر، فإنّ فيه مع عدم المبرِّر لذلك كذباً على الله سبحانه إن لم يكن على النبيصلى الله عليه وآله والأئمة المعصومينعليهم السلام أيضاً؛ نعم، لو فرض ثمّة ترابط بين فقرات الرواية بنحو يمنع عن انعقاد ظهور لبعضها مع انتفاء مدلول الأخرى أو يمنع من البناء عليها لتلازمها أو غير ذلك كان ذلك سبباً لسقوط مجموع الرواية عن الحجية، كما يقول

---

(١) المبسوط ٤: ١٢٥، ٢٥٧، و٧: ١٩٦، ١٩٨؛ وانظر: ٢٠٦؛ والخلاف ٤: ١١٣؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ٢٨٧؛ ومختلف الشيعة ٩: ٤١، ٤١١.

(٢) الأنصاري، الصلاة (ق): ٤١٥؛ والحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٨: ٤٠٩؛ والخوئي، مستند العروة (كتاب الصلاة) ٥: ٢١٨، ق١.

المحقق الهمداني في مورد خاصّ[١].

٣ ـ إن دعوى سماحة الشيخ الصانعي الترابط بين الحكم في دية الجنين والحكم في دية أمّه غريبة جدّاً؛ إذ واضحٌ أنّ السبب في الحكم في دية الجنين ـ لو سلّم مخالفته لمسلّمات الفقه الإمامي فرضاً ـ احتمال صدوره موافقاً لفتوى أهل السنّة والجماعة تقيّةً، وأمّا الحكم في دية الأمّ فلا يتطرّق إليه الاحتمال المذكور؛ لكون جميع روايات الشيعة موافقة له، ولا توجد حتى رواية واحدة تدلّ على خلاف ذلك ـ صراحةً أو ظهوراً ـ عدا الروايات التي استعرضها سماحة الشيخ وقد تقدّم ما فيها من كلام، وهكذا يتّضح سلامة الاستدلال بهذه الروايات.

مناقشة الشيخ الصانعي لروايات الطائفة الثانية

الطائفة الثانية: الروايات الدالّة بالملازمة على أنّ دية المرأة تعدل نصف دية الرجل، وقد ذكر سماحته أنّ مضمون هذه الروايات دالٌّ على أنه متى اقتصّ من رجل حُرٍّ بقتله امرأةً حرّة، فقتل بها، لزم دفع نصف الدية إلى أهل الرجل المقتصّ منه؛ ومعنى ذلك أن دية المرأة تعدل نصف دية الرجل، وإلاّ لم يكن وجه لدفع نصف الدية، وذكر سماحته أنّ عدد هذه الروايات في كتب الحديث المعتبرة يبلغ (١٥) رواية، حوالي عشرة منها ذات سند معتبر[٢]، ومن جملة هذه الروايات خبر عبدالله بن سنان، ورواية عبدالله بن مسكان، وخبر الحلبي[٣]، ثم قال: وكذا الروايات ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٢، ١٣، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢١ من الباب نفسه[٤].

ثم أشكل على هذه الروايات بإشكالين:

---

(١) مصباح الفقيه ١: ٣٣١.

(٢) الصانعي، برابري ديه: ٤٤؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٨٣.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ٨٠، باب٣٣، أبواب قصاص النفس، ح١، ٢، ٣.

(٤) الصانعي، برابري ديه: ٤٦؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٨٤.

الأوّل: إنّ المدلول المطابقي لهذه الروايات ليس حجّةً، كما أثبتناه في المساواة بين الرجل والمرأة في القصاص، وقد ثبت في محلّه أن الدليل الفاقد للحجية في مدلوله المطابقي فاقدٌ لها في مدلوله الالتزامي أيضاً، لتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية وجوداً وحجية.

الثاني: إن الاستدلال بروايات لزوم الدية في قتل العمد لموارد القتل الخطأ إنما يكون ممكناً في صورة إلغاء الخصوصية عن قتل العمد، بأن يقال مثلاً: لا فرق بين قتل العمد وقتل الخطأ، لكنّ إلغاء الخصوصية عن قتل العمد مشكل؛ لاحتمال كون الحكم بتنصيف الدية في قتل العمد نظراً لتسلّط أهل المقتول على التخيّر بين القصاص وأخذ الدية، أمّا في قتل الخطأ الذي لا يسوغ فيه القصاص، بل تؤخذ الدية حصراً، فلا يمكن الحكم بالتنصيف، وعلى أية حال فتسرية الحكم من هذه الروايات إلى مسألة قتل الخطأ مشكلة جدّاً[١].

وقفة نقدية مع إشكالات الطائفة الثانية

يلاحظ على ما ذكره سماحة الشيخ الصانعي هنا عدّة أمور:

أوّلاً: ما عرضه الشيخ من مدلول للروايات المذكورة يمثل جزءاً مما تضمّنته روايات الباب ٣٣ وهو مدلول التزامي لا مطابقي على كون دية المرأة تعدل نصف دية الرجل كما ذكر، وأمّا الجزء الآخر منها فيتضمّن دلالة مطابقية على التنصيف في الدية، وقد تقدّم الحديث عن هذا الأمر.

ثانياً: قد أخطأ سماحته فيما يخصّ الروايتين: ١٥، ١٩؛ فإنّ الأولى لا دلالة لها على المطلوب بالمضمون الذي ذكره، وإن دلّت عليه بمضمون آخر، وأمّا الثانية فلا دلالة لها عليه أصلاً، فعدّهما ضمن الروايات الدالّة بالمضمون ـ كما ذكر ـ غير صحيح.

ثالثاً: إنّ ما ذكره من سقوط مدلول الروايات المطابقي عن الحجية مختصٌّ به وحده،

---

(١) الصانعي، نظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول: ٨٤.

فهو حجّة عليه على نظريّاته في المساواة بين الرجل والمرأة في القصاص دون غيره من الفقهاء؛ فإنّ مدلول الروايات المطابقي غير ساقط عن الحجيّة عندهم، فيكون حجةً عليهم وفقاً لمبناهم، فالمناقشة مبنائية.

رابعاً: إنّ ما ذكره من الاستشكال في إلغاء الخصوصية غير واضح؛ إذ القصاص حقٌّ مشروع لولي المقتول، وقد وجّهته الشريعة، بل حضّت عليه بذكر فائدته حيث قال تعالى في كتابه المجيد: ﴿**وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ**﴾ (البقرة: ١٧٩)، ولا علاقة له بدفع الفاضل من دية الجاني عن جنايته؛ فإنها قاعدة كلّية ثابتة في غير مورد أو فرض معين، بل تثبت فيما لو فرض قتل ولي دم المقتول القاتل خطأً بعد تنازله عن حقّ قصاصه، بل في كل مورد يحصل التهاتر بين المقتولين والقاتلين في الديات كما في رواية زبية الأسد، ورواية السكري المتباعجين بالسكاكين[١]، ومنه الاصطدام المتسبّب في تلف بعض نفوس المصطدمين، وغير ذلك ممّا ذكر الفقهاء فروعه المختلفة في كتبهم.

خامساً: إنّ ما أشكل به الشيخ الصانعي على رواية أبي بصير من عدم معلومية القائل، وأنّ ظاهر الإسناد في الفعل رجوع الضمير إلى أبي بصير نفسه، ربما أجيب عنه بأنّ حاله حال الروايات المضمرة الأخرى التي ذكر في الجواب عنها أن إضمار اسم الإمامعليه السلام هو للتكتّم والتقيّة، وهو كثير الوقوع في رواياتنا فلا يضرّ بالرواية.

لكنّ الجواب عنه غير تامٍّ؛ إذ وقوع ذلك بفرض التقيّة لا يمنع من وقوعه بفرض آخر، كفرض فتوى أبي بصير في المسألة مثلاً، نعم، لو قيل بأنّ أبا بصير مع جلالة منزلته وعظم مكانته لا يحتمل أن يفتي أحداً من عند نفسه أو من غير سماعٍ عن الإمامعليه السلام، خصوصاً مع كون الإفتاء في السابق يقتصر على تطبيق الرواية في الغالب وإعمال قواعد الجمع العرفي مثلاً ممّا لا يتضمّن إدخال عناصر ذاتية اجتهادية خاصة خارجة عن نطاق النصوص الشرعية أمكن حينئذٍ الاستناد إلى الرواية، إلاّ إنه جواب

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٢٣٣، ٢٣٦ ـ ٢٣٨، باب٤، أبواب موجبات الضمان، ح١، ٢.

غير تامٍّ أيضاً؛ لدخول بعض العناصر الذاتية للمجتهد في الإفتاء، ولا أقلّ من ترجيح بعض الروايات على بعضها عند التعارض، وهو لا شكّ مضرّ بالاستناد إلى الرواية، اللهم إلاّ أن يقال بأنّ ذلك غير مانع أيضاً؛ لأنّ المفتي إنما يرجّح مضمون رواية على أخرى، فما يفتي به مضمون رواية عن الإمام عليه السلام، إذاً، فيصحّ الاستناد إليه وإن احتمل بل وجد المعارض، إذ فيه تعمل قواعد التعارض فلا إشكال.

إشكالات الشيخ الصانعي على روايات الطائفة الثالثة

الطائفة الثالثة: الروايات الدالّة على قصاص وديات أعضاء كلّ من المرأة والرجل بعد بلوغها الثلث، وقد ذكر سماحة الشيخ أنّ هذه الطائفة من الروايات تدلّ على أنّ دية قطع أعضاء المرأة تساوي دية الرجل فيما لم تبلغ الثلث، فإن بلغته نقصت دية المرأة إلى النصف، ومما يزيد على الثلث دية النفس فيجب تنصيفها[١]، ذاكراً وجود خمس روايات تدلّ على رأي المشهور هي صحيحة أبان بن تغلب المشهورة في الدية[٢]، ومضمرة سماعة[٣]، وصحيح جميل بن درّاج[٤]، وخبر أبي بصير[٥]، وصحيح الحلبي[٦].

وقد أشكل سماحة الشيخ الصانعي على هذه الطائفة بقسمين من الإشكالات هما:

الأوّل: إشكالات مورديّة خاصّة؛ حيث لاحظ على صحيحة أبان بن تغلب جملة ملاحظات اعتبرها موجبةً لوهنها بنظر العقلاء، مثل توقف المحقق الأردبيلي في سندها لوجود عبدالرحمن بن الحجّاج[٧]، ومثل كون أبان من كبار الفقهاء والمحدّثين المقرّبين؛

---

(١) الصانعي، برابري ديه: ٤٨؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٨٤ ـ ٨٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٢، باب ٤٤، أبواب ديات الأعضاء، ح١.

(٣) المصدر نفسه، ب٤٤، أبواب ديات الأعضاء، ح٢.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٤، باب ١، أبواب قصاص الطرف، ح٣.

(٥) المصدر نفسه: ١٦٣، باب١، أبواب قصاص الطرف، ح٢.

(٦) المصدر نفسه: ١٦٣، ب١، أبواب قصاص الطرف، ح١.

(٧) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٧٠.

فهل يعقل أن يردّ على كلام إمامه بهذه الطريقة؟، ومثل أنّ جواب الإمام أخيراً يشير إلى جهل أبان بحرمة القياس وآثاره المضرّة؛ وهو غير محتمل في حقّ أبان، ومثل كون تعجّب أبان ناتج عن أمر عقلائي وطبيعي قائم على فحوى أجوبة الإمامعليه السلام السابقة عليه، فلماذا يواجه باعتراض الإمامعليه السلام والحال أن الأخذ بفحوى الدليل يُعدّ من جملة أصول الاستنباط والاستدلال الفقهي، والحجر الأساس في عملية الاجتهاد؟ ومثل عدم تلاؤم الجواب المذكور في الرواية مع تساؤل أبان وتعجّبه، إذ تعجّبه كان من تشريع حكم كهذا في عالم الثبوت، ولم يجب الإمامعليه السلام عليه، بل أجاب بما يرجع على ما لو كان أبان شاكّاً في حجّية الكلام الصادر من الإمامعليه السلام، والحال أنّه لا شكّ لدى أبان في ذلك، وكان المناسب في جواب الإمامعليه السلام تبيين العلّة في ذلك كما هي سيرة أئمتناعليهم السلام في إجاباتهم على الأسئلة المتشابهة، فإنّ مثله غير عزيز في رواياتنا حتى أنّ الشيخ الصدوق ألّف كتاباً كاملاً في تبيين علل الأحكام الواردة في الروايات أسماه بعلل الشرائع، ومثل تشابه مضمون هذه الرواية مع ما هو موجود في روايات أهل السنّة في حوار بين ربيعة وسعيد بن المسيب، ومعه ألا يحتمل صدور رواية أبان عن الإمامعليه السلام تقيّة؟

كما لاحظ الشيخ الصانعي على الرواية الثانية بأنّها مضمرة، والحسن الواقع في سندها مجهول[1]، وتضعيف البعض لعثمان بن عيسى الواقع في طريقها، أو عدّه من المجهولين[2]، واشتمال متن الرواية على تهافت بين الصدر الذي جعل بلوغ ثلث الدية فيه غاية للمساواة بين الرجل والمرأة في الدية، والذيل الذي جعل تجاوز الثلث فيه غاية للمساواة، فالمفروض التعبير في الذيل ببلوغ الثلث كما هو واقع في سائر الروايات.

أمّا الروايات الثالثة والرابعة والخامسة، فقد أشكل عليها سماحة الشيخ بأنّها واردة في موارد القتل العمد حيث يثبت القصاص لأهل القتيل ولا عموم لها لدية القتل

---

(١) المصدر نفسه: ٤٦٩.

(٢) معجم رجال الحديث ١٢: ١٢٩ ـ ١٣٢.

الخطأ، وتعديتها من موردها بإلغاء الخصوصية عنها إلى موارد القتل الخطأ ممتنع لاحتمال كون ذلك بلحاظ ثبوت حقّ القصاص في تلك الموارد.

الثاني: إشكالات عامّة، حيث أورد الصانعي بأنّ ظاهر الأخبار المساقة هنا اختصاص حكمها بديات الأعضاء، بل ذلك كالنصّ فيها؛ لذا فإسراء حكمها إلى ديات الأنفس التي تحظى بأهمية قصوى في الكتاب والسنّة والمجتمعات البشرية والعقل غير مقبول، مضافاً إلى أنّه لّما كانت هذه الروايات غير حجّة في موردها بسبب مخالفتها للكتاب والسنّة؛ فتعميمها لغير موردها، وسلب الحجية عنها في موارد ديات الأنفس يكون ثابتاً بنحو أولى.

وبعد هذا كلّه يقول سماحة الشيخ الصانعي: «ومن الطريف أن يعلم أنّ المحقق الأردبيلي علّق في ذيل هذا البحث قائلاً: هذا الحكم مشهور، وهو خلاف بعض القواعد المنقولة.. والمعقولة أيضاً»، ثم يذكر بأن ما يدلّ على الرأي المذكور روايتان: إحداهما صحيحة أبان، والأخرى مضمرة سماعة، ويناقش في دلالة وسند كلٍّ منها[١]. ثم يذكر الشيخ الصانعي في خاتمة الدليل الأوّل للمشهور وجه الإشكال الأصلي على الروايات، وأنه مخالفتها للكتاب والسنّة المتضمّنة لكثير من الآيات والروايات الدالّة على نفي الظلم عن الله سبحانه والمصرّحة بالمساواة بين الرجل والمرأة في الهوية الإنسانية. ثم يسوق جملة من الآيات نموذجاً لما ذكر[٢].

ردّ على مناقشات الشيخ الصانعي للطائفة الثالثة

ويلاحظ على ما ذكره سماحته عدّة أمور:

أوّلاً: إنّ حصره الروايات الواردة في المورد بخمس روايات غير صحيح، لوجود روايات أخرى غير ما أورده، مثل صحيح الحلبي[٣]، ورواية أبي بصير[٤]، وخبر ابن أبي

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٦٨ ـ ٤٧١.

(٢) انظر في هذا كلّه: الصانعي، نظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٨٦ ـ ٩١.

(٣) وسائل الشيعة ٢٩: ١٦٥، باب ١، أبواب قصاص الطرف، ح٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٣ ـ ١٦٤، باب ١، أبواب قصاص الطرف، ح٢.

يعفور[(١)]، ومروية أبي بصير الأخرى[(٢)]، وخبر أبي مريم[(٣)]، وقد يورد على صحيح الحلبي ما أورده سماحته على مضمرة سماعة من التهافت بين صدرها وذيلها، وهو ما ستأتي الإجابة عنه لاحقاً، كما قد يورد على روايتي أبي بصير بأنهما واحدة؛ لوحدة الراوي والمروي عنه والمضمون، وإن اختلفت الألفاظ لاحتمال النقل بالمعنى الذي تقرّر جوازه في محلّه، وهو إشكالٌ وارد، كذلك يورد على رواية أبي مريم أنّ إطلاقها شامل لما قبل بلوغ الثلث الذي تقرّر في محلّه تساوي الرجل والمرأة في الدية فيه، فيكون منافياً لما هو المسلّم عند الإمامية، وفي مثله يعدُّ الحديث مهجوراً، فيسقط عن الحجية، وليس ثمّة فقرتان لكي يقال بأن سقوط إحداها عن الحجيّة غير مسقط للأخرى عنها؛ إذ لا تلازم بين الحجيّتين، لكنّ الإشكال غير وارد؛ لإمكان الجمع العرفي بين الرواية ومنافياتها بتخصيصها بما عداها مما هو وارد في الباب، ويحتمل إطلاقها على ما إذا بلغت الجناية ثلث الدية، كما هي القاعدة من حمل المطلق على المقيد في الروايات المتنافية بحسب الظاهر.

كما قد تناقش أسانيد بعضها، كرواية أبي بصير الأولى بوقوع علي بن أبي حمزة البطائني في سندها، وهو واقفيّ ضعيف، ورواية أبي بصير الثانية بوقوع عثمان بن عيسى وسماعة فيها، والإشكال على الرواية الأولى صحيح، أمّا الثانية فلا، لكون عثمان الرؤاسي وسماعة ثقتين، أمّا الثاني فواضح، وأمّا الأوّل فقد قال عنه الشيخ الكشي في ترجمته «ولا يتهمون [الأصحاب] عثمان بن عيسى»[(٤)] ووقفهما بعد وثاقتهما غير مضر.

لكن ثمة إشكال يرد على جميع هذه الروايات، وهي أنّها جميعاً واردة في القصاص، ولا دلالة لها على نقصان دية المرأة إلى النصف بعد تجاوز أو بلوغ الثلث، وإنما دلّت على

(١) المصدر نفسه: ١٦٤، باب١، أبواب قصاص الطرف، ح٤.

(٢) المصدر نفسه: ٣٨٣ ـ ٣٨٤، باب٥، أبواب ديات الشجاج، ح١.

(٣) المصادر نفسها، ح٢.

(٤) اختيار معرفة الرجال ٢: ٨٦٠.

تضاعف جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة، فلعلّه في القصاص وحده، نعم، يستثنى من ذلك صحيحة الحلبي حيث ورد فيها: «فإذا جازت الثلث صيّرت دية الرجال في الجراحات ثلثي الدية، ودية النساء ثلث الدية»، فإن دلالتها على التضاعف في الدية واضحة.

ثانياً: إنّ ما نقله سماحة الشيخ عن المحقّق الأردبيلي فيما يخصّ وثاقة عبدالرحمن بن الحجّاج من رواية الصدوق عن أبي الحسن موسى عليه السلام قوله: «إنه لثقيل في الفؤاد»، وأنه رُمي بالكيسانية يمكن أن يجاب عنه بأنّ ما رواه الشيخ الصدوق , عن أبي الحسن عليه السلام لم يذكر الطريق إليه، فهو مرسل، لا يمكن التعويل عليه، كما أنّ قول الإمام الكاظم عليه السلام: إنه لثقيل في الفؤاد، عبارة مدح، لا ذمّ؛ إذ معناه إنّ له مكانة ومنزلة عظيمة في القلب، كما صرّح به السيد الخوئي[1] خصوصاً وأنّ الإمام عليه السلام كان يذكر ذلك في غيبته وكلّما ذكر عنده، والإمام عليه السلام ليس ممّن يذكر أحداً سوءاً في غيبته إلاّ إذا كان ممّن لا يرى له حرمة، ومن البعيد أن يكون عبدالرحمن بن الحجّاج كذلك، خصوصاً بعدما قال النجاشي في حقه إنه: «كان ثقة ثقة، ثبتاً، وجهاً، وكانت بنت بنت ابنه مختلطة مع عجائزنا تذكر عن سلفها ما كان عليه من العبادة»، ومع ذلك فبقرينة قوله: «إذا ذكر عنده» يستكشف فهم الصدوق منها المدح وكونها كذلك.

وأمّا ما رواه الكشي قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام وذكر عبدالرحمن بن الحجاج فقال: «إنه لثقيل على الفؤاد»[2] ففيه تصحيف على الظاهر، خصوصاً وأنّ الرواية ضعيفة بضعف عثمان بن عديس وجهالة الحسين بن ناجية[3].

وأمّا رميه بالكيسانية فلم يتحقّق من أحد يُعتدُّ بقوله، خصوصاً وأنّ الكيسانية ـ على ما ذكر في وصفهم ـ من فرق الشيعة يزعمون أن محمداً بن الحنفية حيّ غاب في جبل

(١) معجم رجال الحديث ١٠: ٣٤١.

(٢) اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٤٠.

(٣) معجم رجال الحديث ١٠: ٣٤٥.

رضوى، وربما يجتمعون في ليالي الجمعة في الجبل ويشتغلون بالعبادة[١]، والحال أنه قائل بإمامة سائر الأئمةعليهم السلام؛ لروايته عن أبي عبداللهعليه السلام وأبي الحسن موسىعليه السلام وأبي الحسن الرضاعليه السلام؛ فكيف يكون كيسانياً؟ اللهم، إلاّ أن يقال بأنه كان على الكيسانية فرجع عنها، وهو غير مضرّ. ولو فرضنا جدلاً بقاءه على الكيسانية لم يكن ذلك موجباً لضعف روايته؛ لما هو معروف من أن انحراف الرجل في عقيدته لا يلغي وثاقته في النقل، وبناء المشهور من حجية خبر الثقة لا العدل.

ثالثاً: إنّ ما ورد في الرواية من التعبير في كلام أبان وإن لا يخلو من سوء تعبير، لكنّ أباناً لم يرد الإساءة للإمام أو التهجّم على كلامه، بل قصد نقل مدى الاستغراب الذي يحمله الشيعة في العراق من هذا الحكم، وهو غير منافٍ لمنزلته العلمية؛ وكيف كان فمع صحّة السند المروي بطرق متعدّدة لا مناص من التعبُّد بما جاء في الرواية.

رابعاً: لا يستلزم ردّ الإمامعليه السلام على كلام أبان أنه يتضمّن معنى القياس كونه قائلاً به ولا اتّهامه به أو الجهل به و.. بل أراد الإمامعليه السلام تنبيه أبانٍ إلى ابتناء استنكاره المذكور على القياس ولو لغفلةٍ منه، فلا ينافي ذلك مكانته العلمية ومنزلته الرفيعة، خصوصاً وأن كثيراً من أجلّة فقهائنا ومحدّثينا وصفوا باستعمالهم القياس، رغم ما ورد في حقّهم من مكانة ومنزلة رفعية، مثل ما جاء في حقّ محمد بن أحمد بن الجنيد[٢]، ومحمد بن علي بن النعمان الأحول[٣]، والفضل بن شاذان، ويونس بن عبدالرحمن، وجماعة غيرهم[٤]، ولا شكّ في جلالة هؤلاء وعظم مكانتهم ومنزلتهم العلمية.

خامساً: إنّ القياس الذي ذكره الإمامعليه السلام إذا كان من قياس الأولوية الذي يختاره أغلب فقهائنا ويقولون به، فلا مثلبة فيه على أبان ولا على غيره[٥]، وقد صرّح الشيخ

---

(١) طرائف المقال ٢: ٢٤٢.

(٢) رجال النجاشي: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٣) اختيار معرفة الرجال ٢: ٤٣٠؛ وانظر معجم رجال الحديث ١٨: ٣٤ ـ ٤٣.

(٤) رسائل المرتضى ٣: ٣١١.

(٥) البهائي، مشرق الشمسين: ٢٧١.

الصانعي نفسه بأنّه أمر عقلائي مبتنٍ على فحوى أجوبة الإمام[١].

سادساً: إنّ تعجّب أبان أرجعه بعض فقهائنا إلى قياس الأولوية، غير أنه جعل أولويته أولويّةً محضة لم تؤخذ من فحوى كلام الإمامعليه السلام، كما تصوّر سماحة الشيخ، مع أنّ الأولوية الحجّة عندنا لابُدّ أن تؤخذ من فحوى الكلام، فانظر كلام الشيخ محمد رضا المظفر وغيره في ذلك[٢]، أمّا لماذا لا يُعدّ تعجّب أبان من قياس الأولوية المستفادة علّته من فحوى الخطاب؟ الظاهر أنّ السبب في ذلك يرجع إلى أنّ المراد بفحوى الخطاب هو ظهور كلام المتكلم وفقاً لمناسبات الحكم والموضوع في كون الحكم لم يثبت لموضوعه المصرّح به في لسان الدليل لذاته، بل للجامع بينه وبين غيره، وإنما تعرّض له في لسان الدليل بالذكر باعتباره الحدّ الأدنى لمصاديق الجامع، فقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ لا يراد منه إثبات حكم الحرمة لذات التأفّف، وإلاّ لم يتجاوز عنه إلى غيره؛ لأنّ ورود حكم على عنوان لذاته معناه ثبوت الملاك المقتضي له فيه وحده، بل الظاهر من الآية ـ وفقاً لمناسبات الحكم والموضوع ـ ثبوت حكم الحرمة لكلّ ما يعدُّ مؤذياً للأبوين، وأدناه التبرّم والتأفّف، وإنّما انصبّ النهي على التأفف باعتباره المصداق الأدنى لجامع إيذاء الأبوين، فإسراء الحكم من التأفّف إلى الضرب والشتم وغيرهما ممّا هو من مصاديق جامع الإيذاء للأبوين قد يحصل من خلال إدراك العلّة للحكم التي هي الجامع بين التأفّف والضرب، غير أنّ استفادته كانت من ظهور الدليل في أنه ليس بصدد تحريم التأفّف لذاته، بينما المستفاد من رواية أبان أنه لم يعتمد على ظهور كلام الإمام في أنّ الزيادة الحاصلة في الجناية تستوجب الزيادة في مبلغ الدية؛ إذ فقرات كلام الإمام خالية عمّا يدلّ على ذلك، وإنّما استفاد أبان ذلك من أحد أمرين:

الأوّل: اعتماده على كبرى كلّية ارتكازية عامّة مفادها أن للأكثر حكم الأقل وزيادة،

---

(١) الصانعي، برابري ديه: ٥٣ ـ ٥٤؛ ونظرية مساواة الدية، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد ١: ٨٦ ـ ٨٧.

(٢) أصول الفقه ٢: ١٧٨ ـ ١٨٠.

فطبّق هذه الكبرى على المورد؛ حيث إنّ قطع الثلاثة وزيادة ينبغي أن يثبت فيه الدية بقدر ثلاثين من الإبل وزيادة.

الثاني: استفادته من أجوبة الإمامعليه السلام على أسئلته المتكرّرة، حيث كان الإمام يزيد في مبلغ الدية كلّما زاد أبان في مقدار الجناية في مفروض السؤال.

لكنّ الاستنكار والتعجّب الذي أبداه أبان عند سماعه جواب الإمامعليه السلام عن قطع أربع أصابع من المرأة لا يتناسب والفرض الثاني؛ لكونه لا يعدو أن يكون استنتاجاً استفاده من عدد ضئيل من أجوبة وردت في مصداق معيّن، فخطؤه في هذا الاستنتاج لا يقتضي ردّة فعل شديدة كهذه، بخلاف ما إذا فرضنا استنتاجه مبنيّاً على الفرض الأوّل؛ فإنّه بالنظر لارتكازية هذه القضية الكلّية العامّة التي قد يكون مقدار ما مرّ على أبان خلال حياته من مصاديقها ما لا يُعدّ ولا يحصى تقتضي ردّة فعل شديدة أبداها أبان على جواب الإمامعليه السلام، بل ربما عُدّت القضية من البديهيات الأوّلية الثابتة بحكم العقل؛ لذلك فهي تستدعي هذا الإنكار، وحينئذٍ فلابدّ من حمل أسئلة أبان المتكرّرة التي كان يزيد فيها كلّ مرّة في الجناية بمقدار أصبع على أنه بلغه مثل هذا الحكم قبل ملاقاته الإمام؛ فأراد أن يستوضح الأمر جليّاً.

وعلى أيّة حال، فاعتماد أبان على القاعدة المنتزعة من أجوبة الإمامعليه السلام على أسئلته الواردة في متن الرواية في النتيجة المتوقّعة له من زيادة مبلغ الدية بقطع أربع أصابع من المرأة عن قطع ثلاث منها هو قياس مستنبط العلّة؛ لأنّه استنبط العلّة في الزيادة من خلال سبر موارد محدودة لثبوت مقادير الجناية المختلفة ومبالغ الدية الثابتة لكلّ مقدار منها، فيكون قد اعتمد على ما هو ظنّي الدلالة على علّة الحكم، والظنّ ليس بحجّة. كما أنّ اعتماده على القاعدة الكبرى الارتكازية المذكورة وإن كان صحيحاً باعتبارها قاعدة قطعية لكنّه أخطأ في تطبيقها على المورد؛ لأنّها إنما تصحّ في صورة كون مفروض موضوع الحكم في حال الزيادة هو ذاته مفروض موضوعه في حال عدمها، أي أن مفروض الجناية بقطع الأربع أصابع في المرأة مع مفروض الجناية بقطع الثلاثة أصابع

منها واحداً، مع أنّه ليس كذلك؛ وذلك لورود عامل آخر مؤثر في الحكم بمبلغ الدية في مفروض الجناية بقطع الأربع أصابع لم يكن ثابتاً في الحكم بمبلغ الدية في مفروض الجناية بقطع الثلاث وهو جنس المجني عليه، فإنّ هذا العامل وإن كان موجوداً في فرض قطع الثلاث لكنّه لم يكن مؤثراً في الحكم بمقدار الدية حينها؛ إذ تأثيره يبدأ من بعد بلوغ دية الجناية ثلثا الدية الكاملة.

وبعبارة أخرى: إنّ المشكلة التي واجهت أباناً في قياسه هو ظنّه أنّ العامل المؤثر في الزيادة في مبلغ الدية واحد، وهو الزيادة في مقدار الجناية، والحال أنّ المؤثر في ذلك عاملان: أحدهما مقدار الجناية الواقعة، وثانيهما جنس المجنيّ عليه، غير أنّ العامل الثاني لا يبدأ في التأثير في الحكم بمبلغ الدية إلاّ متى بلغ قدر الجناية ثلث الدية الكاملة، وقد نبّه الإمام عليه السلام أباناً على دخول العامل الآخر في احتساب مبلغ الدية بقوله: «إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف».

بقي الكلام في وجه تسمية هذا بالقياس مع أنّه ليس من القياس المصطلح في شيء؛ إذ هو من التطبيق؛ فقد يقال: إنه استعمال للقياس بمعناه اللغوي الذي هو عبارة عن المقارنة؛ فإنّ أباناً قاس مبلغ الدية في مورد الجناية بقطع أربع أصابع على مبلغ الدية في مورد الجناية على الثلاث، ولا ريب في أنّ اعتماد هذا النوع من القياسات في الفقه ودون التفات إلى العوامل المؤثرة في الحكم يؤدّي إلى محق الدين ومحو الشريعة؛ كما قال الإمام عليه السلام؛ وبهذا يظهر وجه الإجابة على إشكال سماحة الشيخ الصانعي بأنّ الإمام عليه السلام تمسّك بجواب إسكاتي في ردّ أبان دون الجواب الإقناعي؛ إذ جواب الإمام عليه السلام كان إقناعيّاً لا إسكاتياً؛ حيث بيّن له الوجه في حصول النقيصة في مبلغ الدية رغم الزيادة في مقدار الجناية.

وأمّا ما اقترح الشيخ الصانعي الإجابةَ به على سؤال أبان بتبيين العلّة في تشريع حكم كهذا في عالم الثبوت فهو إجابة على سؤال آخر وهو العلّة في تشريع مبلغ دية المرأة على النصف من دية الرجل لا نقصان مبلغ ديتها بقطع أربع أصابع منها عنه بقطع

الثلاث؛ وهو سؤال لم يوجّهه أبان للإمام، بل لعلّه كان معلوم الوجه لديه؛ لوضوح اكتفائه بالجواب الذي ذكره الإمامعليه السلام عن الزيادة، مع أنه لو كان ذلك الحكم غير واضح الوجه لديه لعقّب جواب الإمامعليه السلام له بالسؤال عن وجه ذلك، خصوصاً وأنّه من أصحاب الأئمةعليهم السلام المقرّبين لديهم والذين لا يمنعهم مانع عن طلب العلم وتحرّي الأحكام الشرعية مهما فرض الظرف، بل الحكم بكون دية المرأة على النصف من دية الرجل هو على درجة من الشيوع والوضوح بين السنّة والشيعة لا يتطرّق إلى أحد السؤال عن الوجه في تشريعه.

سابعاً: إنّ ما احتمله سماحة الشيخ من كون الرواية صدرت عن الإمامعليه السلام تقيةً، يمكن الجواب عنه بعدة أجوبة هي:

١ ـ إنّ لسان الرواية ولحن خطاب الإمامعليه السلام لأبان وأسلوب محاججته له، والاستدلال الذي أبداه في جواب اعتراض أبان، ومؤاخذته أباناً على استعماله القياس.. كلّها تنفي احتمال صدور الرواية تقيّةً وموافقة لأهل السنّة.

٢ ـ ليست رواية أبان وحدها التي تدلُّ على الحكم المذكور، لكي يقال باحتمال صدورها تقيّة، بل يوجد العديد من الروايات غيرها، وتقدّم عرض بعضها من قبل سماحة الشيخ نفسه، وأوردنا نحن قسماً آخر منها.

٣ ـ إنّ الحمل على التقية إنما يكون مؤثراً في صورة حدوث تعارض بين الروايات، ولا يمكن الجمع بينها بوجه من الوجوه؛ فتجعل المخالفة لأهل السنّة من المرجّحات بين الطائفتين، أمّا مع عدم وجود تعارض لاتفاق الروايات على كون دية المرأة على النصف من دية الرجل، فمجرد احتمال التقية في روايةٍ غير كاف في إسقاطها عن الحجّية.

ثامناً: إنّ رواية سماعة وإن وردت مضمرةً، لكنّ الإضمار إنما يكون مضرّاً حيث لا يستظهر من الرواية أو من حال الراوي من يعود عليه الضمير، أمّا إذا استظهر منهما أو من أحدهما ذلك وكان من يعود عليه الضمير معلوم الوثاقة أو العدالة أو العصمة فلا

إشكال حيث تكون الرواية حجّة عندئذ، وروايتنا لما كانت مستندةً إلى سماعة الذي يستفاد من ظاهر حاله المعلوم مما نقل عنه في كتب التراجم أو ما ورد من رواياته أو الروايات الواردة بحقّه أنه حين يروي مضمراً ـ خصوصاً بصورة السؤال عن الحكم وجوابه ـ فإنه يروي عن الإمام عليه السلام لا عن غيره، وليس مهمّاً بعد ذلك أن يكون الإمام عليه السلام جعفر الصادق أو موسى الكاظم لتساويهما في حجية أقوالهما بعد العصمة.

هذا وقد بلغ مجموع رواياته التي رواها مضمرةً (٣٩٠)، عدا عمّا رواه بألفاظ أخرى كأبي إبراهيم والعبد الصالح؛ وهذا العدد الكبير من الروايات يكشف عن أنّه كان يتّقي ويتحفّظ كثيراً في الرواية عن الأئمة (حفاظاً على حياته أو حياتهم)، إذ لا يعقل أن يكون أراد بذلك التعمية على الآخذين عنه رواياته، والإبهام عليهم مع كون الأصل في المتكلّم إيضاح تمام مرامه بكلامه، ولا ريب في أنّ المروي عنه الحكم ممّا يدخل في مرام المتكلّم السامع لتفرّع الأخذ بالرواية والعمل بها عليه، كما لا يعقل أن يكون صدر ذلك عنه غفلة وسهواً، فلا يبقى سوى الاحتمال الذي ذكرناه فتضعيف روايات مثله برميها بالإضمار ممّا لا يُقبل.

تاسعاً: إنّ الحسن الذي رماه سماحة الشيخ الصانعي بالجهالة ما من شكّ في أنّه الحسن بن محبوب الزراد؛ لأنه الوحيد الذي اسمه الحسن وروى عن سماعة، وروى عنه الحسين بن سعيد، فيكون ذلك قرينة مبيّنة له، وهو ثقة جليل القدر[(١)].

عاشراً: إنّ عثمان بن عيسى، وإن وقف على الإمام الكاظم عليه السلام ولم يقُل بإمامة الرضا عليه السلام، لكنه ثقة في رواياته عند السيد الخوئي؛ لشهادة الشيخ وعلي بن إبراهيم وابن شهرآشوب بها، مؤيّدةً بدعوى بعضهم أنه من أصحاب الإجماع[(٢)].

والشيخ لم يتعرّض للرجل، أمّا عبارة: «ولا يتهّمون عثمان بن عيسى» فهي وإن

(١) انظر بالترتيب: معجم رجال الحديث ٩: ٣٠٨ـ٣١٦، و٦: ٩٦.

(٢) المصدر نفسه ١٢: ١٣٢.

كانت دالّة على الوثاقة لو ثبتت عن الطوسي أو عن غيره من الرجاليين القدماء المعتبرين، لكنها واردة في كتاب الكشي لا عنه أو عن الشيخ الطوسي، بل عن نصر بن الصباح الذي كثيراً ما تعرّض السيد الخوئي لعدم الاحتجاج بكلامه لجهالته وعدم توثيقه حتى في الترجمة نفسها حيث عبّر عنه بأنه ليس بشيء[1]، وأمّا شهادة علي بن إبراهيم فهي مبنية على وثاقة من وقع في طريق روايات تفسيره، وهو مناقش فيه ولم يثبت هذا المبنى عند كثير من الفقهاء نعم، السيد الخوئي قال به زماناً ثم رجع عنه في أواخر حياته على ما نقل بعض الثقات عنه. نعم شهادة ابن شهرآشوب له بعدّه من ثقات الكاظم عليه السلام لا بأس بها، ومعها فالطريق صحيح من جهته.

ثمّ إنّ الرواية يكفي في صحّتها واعتبارها وثاقة إمّا الحسن بن محبوب أو عثمان بن عيسى لا كليهما، وذلك لأنّ كلاً منهما روى عنه الحسين بن سعيد، وروى عن سماعة، فيكفي في صحّة الطريق إحراز وثاقة أيٍّ منهما، فلا يتصوّر أنّ ما أثاره سماحة الشيخ من إشكالات عليهما معناه الخدش في أكثر من واسطة في الطريق، وإنما هي بمجموعها خدشٌ في واسطة واحدة مشتركة.

حادي عشر: إنّ التهافت الذي ذكره الشيخ الصانعي بين الرواية وذيلها يمكن أن يجاب عنه بعدّة أجوبة:

١ ـ ليست الرواية وحدها التي تتضمّن هذا المعنى، بل توجد روايات أخرى غيرها تعلّق نقصان دية المرأة على تجاوز الثلث، مثل صحيح الحلبي وخبر ابن أبي يعفور ورواية أبي بصير الثانية ممّا أشرنا نحن إليه سابقاً.

٢ ـ لا تهافت بين الرواية وذيلها بناءً على دخول الغاية في المغيّى؛ إذ قوله: حتى تبلغ الثلث في الصدر، معناه أنّ ما بلغ الثلث حكمه التساوي، فإذا جاوزه رُدّ على النصف.

٣ ـ إنّ الاختلاف الواقع بين الروايات فيما كان على الثلث مردّه ـ على الظاهر ـ إلى

(١) المصدر نفسه.

اختلاف فهمهم عن الإمام عليه السلام موافقاً لمبناهم في الغاية أنها داخلة في حكم المغيّى أم لا، فمن فهمها داخلةً عبّر في الذيل بجازت، ومن فهمها خارجةً عنه عبّر فيه ببلغت، ومعه تعامل معهما على أساس الميزة الصحيح في العلّة، والشاهد على ما نقول أنّ روايتي أبي بصير اللتين ذكرناهما إحداهما عبّرت بـ(بلغ)، والأخرى عبّرت بـ (جاز)، مع أنّ المستظهر أنهما رواية واحدة بطريقين كما تقدّم، وإنما اختلف التعبير فيهما باختلاف طريقهما، فيتضح أنّ سبب الاختلاف ناشئ من الراوي.

٤ ـ إنّ غاية الاختلاف المذكور وقوع التعارض بين طائفة الروايات المعبّرة بجاز، والروايات المعبِّرة ببلغ، وإجراء قواعد التعارض فيها، لا إسقاط الرواية بكاملها عن الحجّية بسبب ذلك.

ثاني عشر: إنّ ما أورده سماحته على الروايات: الثالثة والرابعة والخامسة، ليس إشكالاً مستأنفاً غير الإشكال الذي أورده على روايات الطائفة الثانية، وقد أجبنا عنه هناك.

ثالث عشر: إنّ الروايات المساقة ضمن هذه الطائفة وإن وردت في ديات الأعضاء، لكنّ ما تضمّنته من قاعدة عامّة تشمل ديات الأنفس بعمومها؛ إذ هي مما بلغت الدية الثلث فيه أيضاً. والتفريق بين الجراحات وغيرها لا قائل به، بل المناط في الدية هو العطب والإتلاف بجرح كان أو بغيره.

ثم إنّ المنع من إسراء الحكم المدلول عليه بهذه الروايات بحجّة وجود خصوصيّة في ديات الأنفس غير موجود في ديات الأعضاء إنما ينفع المستدلّ مع وجود عامّ فوقاني يرجع إليه في ذلك، أمّا مع المناقشة في وجوده فلا أثر للمناقشة في ذلك.

رابع عشر: إنّ هذه الطائفة لّما كانت أخصّ من عمومات الكتاب فمخالفتها له لا يسلبها الحجية ولا يسقطها عن الاعتبار، بل يخصّصها فقط؛ فيكون التساوي بين الرجل والمرأة ثابتاً فيما عدا ديات الأنفس وما بلغ الثلث من ديات الأعضاء.

خامس عشر: إنّ ما نقله الشيخ الصانعي عن الأردبيلي من مشهورية الحكم، وكونه

على خلاف بعض القواعد العقلية والنقلية إنما ورد فيما إذا قطع رجلٌ عضو امرأة قطعاً موجباً للقصاص، فلها الاقتصاص منه من دون ردٍّ إن كانت الجناية دون الثلث في الدية، وإلا ردّت نصف دية العضو، وليس وارداً في أصل مسألة الدية، كما أنّ قوله: إنّ الحكم على خلاف بعض القواعد المنقولة مراده به التساوي في الدية بين الرجل والمرأة إلى الثلث، فلا يصبُّ في صالح الرأي الذي اختاره سماحة الشيخ، وهكذا قوله بمخالفة الحكم للقواعد المعقولة فهو وإن كان يصب في صالح فتوى الشيخ، إلاّ أنه مستدرك بقوله بموافقته للقاعدة الأوّلية الثابتة في دية نفس المرأة، والقاضية بأنّ ديتها على النصف، ويكشف عما ذكرناه ما ورد في تتمّة عبارته التي أورد الشيخ الصانعي جزءاً منها حيث قال: «هذا الحكم مشهور، وهو خلاف بعض القواعد المنقولة، مثل كون طرف الإنسان إن كان واحداً فديته دية صاحبه، وإن كان اثنين فدية كلّ واحدة نصف ديته، وأنّ دية اليد نصف دية النفس. وهي منقسمة على الأصابع، فكان ينبغي أن يكون دية أصبع المرأة خمساً من الإبل ودية الإصبعين عشراً، والثالث خمس عشرة، ويكون لها القصاص في الإصبع بعد ردّ خمس من الإبل، والمعقولة أيضاً: فإنّ العقل يقتضي أن يزيد دية أربع أصابع على دية الثلاث، وإن لم يزد لم ينقص، وهنا قد نقص فإنّها عشرون إبلاً، ودية الثلاث ثلاثون، ولكن دية الأربع على هذا الوجه موافقة للقاعدة الأولى، فإنّ مقتضاها كون دية الأربع عشرون، والخمس أصابع خمس وعشرون، وهكذا؛ فلابُدّ من حكمة تشرِّع الزيادة في الثلاث والاثنين والواحد فيهما»[1].

وعليه، فما ذكره الشيخ الصانعي لا يصبُّ لصالحه مطلقاً؛ إذ إشكال الأردبيلي كامنٌ في الزيادة التي فرضت للأصابع الثلاث الأولى، وأنّها على خلاف القاعدة، فيما إشكال سماحة الشيخ في نقيصة دية المرأة عن دية الرجل في ديات الأنفس وديات الأعضاء فيما

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٦٨.

زاد على ثلث الدية، بل إنّ الأردبيلي قال في بحث دية المرأة وكونها على النصف: «إن قتلت المرأتان رجلاً قتلتا معاً، فإنّها قاتلتاه، ولا دية حينئذٍ؛ إذ هما بمنزلة رجل واحد، وكلّ واحدة نصف الرجل، وديتها نصف ديته، وقد تقرّر ذلك، كأنّه مجمع عليه.. »[١]، وفي كلامه وما بعده ما يشهد لذلك، فليراجع.

سادس عشر: إنّ ما ذكره من مخالفة الروايات للكتاب والسنّة المتضمّنة نفي الظلم والمصرّحة بالمساواة في الهوية الإنسانية لا دلالة فيه أصلاً، وقد تقدّمت الإجابة عن الآيات والروايات الدالّة على المساواة، أمّا المتضمّنة لنفي الظلم عنه فيفتقر إثبات كون الحكم المذكور مشتملاً على الظلم أوّلاً ثم الاستدلال بالآيات والروايات على نفيه، وإلاّ يكون نحو مصادرة على المطلوب.

٢ . الاستناد إلى الإجماع لإثبات عدم التساوي

ذكر سماحة الشيخ الصانعي ادّعاء الأصحاب إجماعهم بل إجماع المسلمين عليه، وأنه كاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، مستشكلاً بإشكالين هما: ظهور عبارة الأردبيلي في موضعين من كتابه بما يدل على تردّده فيه حيث عبّر عن ذلك بقوله: «كأنّ دليله الإجماع»، وأنّ الإجماع المدّعى مع وجود كلّ هذه الروايات المتعدّدة التي نقلناها لا يعدو أن يكون مدركياً، وليس بحجّة.

وقفة مع دليل الإجماع ونقده

ما ذكره سماحة الشيخ الصانعي في نقد الإجماع متينٌ غاية المتانة، وإن لا يخفى على سماحته:

١ ـ أن الإجماع المذكور إنما ادّعي ممّن يقول بحجّية الإجماع رغم وجود المدرك، ولعلّه مبتن على بعض مستندات حجية الإجماع التي لا يضرّ معها وجود المدرك

---

(١) المصدر نفسه ١٣: ٤٥١ ـ ٤٥٥.

كقاعدة اللطف مثلاً، لكنّ هذا المستند ليس حجّة عند المعاصرين من فقهائنا لثبوت بطلانه عندهم.

٢ ـ إنّ قول المقدس الأردبيلي: «كأنّ دليله الإجماع» في الموضع الأوّل يرتبط بدية أطفال المسلمين عند الانعقاد أو بعد الولادة وهو مورد خاصّ، والإجماع كما تقرّر في محلّه ليس له إطلاق ليشتمل الموارد الخاصّة، فلذلك يحاول المقدّس الأردبيلي الإشارة إلى إجماع خاصٍّ بالمورد المتقدّم. نعم، المورد الآخر واردٌ في دية الأنثى بشكل عامٍّ لكنّه ذكر الأدلّة محيلاً للقارئ على ما تقدّم منّا نقله سابقاً، وما نبّهنا من مدى تأكيده على قبول النصف في دية المرأة وتطبيقه لها على الفروع الأخرى.

مطالعة نقدية للأدلّة الاستحسانية

ذكر سماحة الشيخ الصانعي هنا العامل الاقتصادي للرجل وتفوّقه على المرأة فيه، ثم نقده بنقدين: الأوّل: إنه من الوجوه الاستحسانية التي لا إشارة في الروايات إليها. والثاني: إنّ الاختلاف المذكور بينهما متغيّر من مجتمع لآخر ومن زمان لآخر.

وما ذكره في غاية الإتقان، ولا ردّ لنا عليه، لكنه ليس مستنداً يعوّل عليه من قبل فقهائنا.

خلاصة البحث

اتضح مما تقدّم أنّ الأدلّة التي ساقها سماحة الشيخ الصانعي لا دلالة لها على المطلوب، ثم لو كانت دالّةً فهي مخصّصة بكثير من الروايات المعتبرة والصحيحة التي لا يتطرّق الشكّ إليها في أسانيدها أو دلالتها، وما فتوى الفقهاء من السنّة والشيعة بموجبها وعدم مخالفة أحد منهم في ذلك إلاّ كاشف عن هذا الأمر، فالأصحّ التمييز في الدية بين الرجل والمرأة.

الربا الاستثماري

نقد نظرية الشيخ يوسف الصانعي

د. السيّد محمد المحمودي الگلپايگاني

المقدّمة

ظاهرة الربا من أبرز مصاديق الظلم والاقتصاد الخاطئ في المجتمع البشري؛ لذا كان دائماً مَحطّاً للتوبيخ والمَلامة في الأديان الإلهية[1]؛ فقد كان المُرابون بين اليهود كثيرون رغم التحريم المستمرّ له في التوراة والدعوة للابتعاد عنه، وقد كان لليهود باعٌ طويل في الربا القرضي الذي كان شائعاً آنذاك.

كان الربا ممنوعاً في القوانين المسيحيّة حتى قبل الثورة الصناعية، لكن وبعد التطوّرات والتحوّلات السياسية والثقافية في القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر الميلادي، صار الربا جائزاً رسمياً في العالم المسيحي.

وقد سعى عدّةٌ من الاقتصاديين إلى مخالفة تحريم الفائدة الربوية، مقترحين عدّة طرق لتجويزه، يعود سبب ذلك إلى مجموعة عوامل، منها التغيّرات الأساسيّة في البنية

---

(١) الكتاب المقدس، التوراة، سفر اللاوين، باب ٢٥، ٣٥، سفر الخروج، باب ٢٣، ٢٥، إنجيل متى، فصل: ٥، ١٧، ١٩، وإنجيل لوقا، فصل: ٦، ٣٤، ٣٥.

الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في البلدان الأوروبية، وابتعاد الكنيسة عن السلطة، واكتشاف العالم الجديد (أمريكا)، وتوسّع العلاقات التجاريّة بين الشرق والغرب، وبروز المذهب الاقتصادي القائل بأنّ المال أهمّ عامل لثروة الشعوب.

ونتيجةً للعلاقات القائمة بين الدول الإسلاميّة والغربية، وللأصول الحاكمة آنذاك في انتقال العادات والتقاليد والقوانين من الدول الغربية إلى الدول الإسلامية، فقد انتقل أيضاً النظام البنكي القائم على الربا، وبين كلّ هذه المظاهر برز مجموعة من العلماء أرادوا توجيه الأحكام الدينيّة بما يتلائم والعالم المتمدّن اليوم، وقالوا بالفصل بين الربا البنكي والربا القرضي الرائج قديماً، كما قالوا ـ بعد جهدٍ بليغ ـ بعدم السنخية بين الربا البنكي وغيره.

نسعى هنا للإجابة عن تساؤلات من نوع: هل المعاملات الدائرة في البنوك الربويّة اليوم جائزة أم لا؟ وهل أن تعبير بعضهم عنها بالربا الاستثماري الذي قالوا بحلّيته يغيّر من واقع الأمر شيئاً؟ فهل حقاً هي ظاهرة جديدة لم يسبق أن وجدت من قبل في زمان الجاهلية؟ ثم هل أن أدلّة تحريم الربا تختصّ بالاستهلاكي منه فقط، وهو الأكثر شيوعاً في ذلك الزمان أم تعمّ غيره، فتشمل حتى الاستثماري منه؟

ندرس هنا أقسام الربا، ونطلّ تاريخيّاً على ظاهرة الربا الاستثماري، وكيفيّة طرحه في العصر الأخير، وندرسه من وجهة النظر الاقتصادية، ثم نبحث المسألة من وجهة النظر الفقهية، وأدلّة القائلين بحليّة ذلك والردّ عليهم، بعد ذلك نطرح نظرية سدّ الذرائع ثم نردّ عليها، وهي النظرية المعروفة بين فقهاء أهل السنّة، لنصل أخيراً إلى أنّ رفع اليد عن عمومات النصوص والفتاوى، لا يمكنه حلّ هذه المشكلة، ونقترح ـ في النهاية ـ حلاً لهذه المُعضلة عبر تأسيس نظام بنكي إسلامي يقوم على نظام المساهمة.

الربا في الدين الإسلامي

يعتبر الربا في الإسلام من الذنوب الكبيرة، وهناك تأكيد شديد على حرمته لم نلحظه

في غيره من الذنوب، فقد عبّر القرآن عنه بمحاربة الله ورسوله، وصرّح سبع مرات بحرمته كما في سورة البقرة، الآيات: ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٨، ٢٧٩؛ وسورة آل عمران، الآيات: ١٣٠، ١٣١؛ وسورة النساء، الآية: ١٦١.

ومن النصوص القرآنية هنا، قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢٧٨ ـ ٢٧٩)، كما أشارت السنّة الشريفة بشفافيةٍ ووضوح لهذه الحرمة؛ فقد قال الرسول الأكرمﷺ لعليعليه السلام: «يا علي! درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية كلّها بذات محرم في بيت الله الحرام»[١]. وقد صرّح علماء الفريقين في فتاواهم ونظرياتهم الفقهية بتحريم الربا في الجملة؛ مع وجود اختلاف في وجهات النظر في مسائله الفرعية وشرائط تحقّقه بينهم، فابن إدريس ينسب حرمة الربا إلى شريعة الإسلام، حيث يقول: الربا محظورٌ في شريعة الإسلام[٢].

والقدر المتيقن من حرمة الربا عند الفقهاء هو الربا في البيع والقرض؛ لكنّ هناك بعضٌ منهم خصّ الربا بالبيع، أمثال الشيخ الطوسي في الخلاف والمبسوط، وسلار في المراسم، وابن حمزة في الوسيلة؛ أمّا أكثر الفقهاء فقالوا بحرمته في القرض أيضاً، أما في غير البيع والقرض فقد جوّزوه على أساس قاعدة السلطنة.

أقسام الربا

يقسّم الربا ـ عند الفقهاء ـ إلى قسمين: معاملي وقرضي؛ أما المعاملي فهو تبادل الأعيان (البضائع) ذات الجنس الواحد على شكل معاملة، وهناك شرطان كي يحرم الربا هنا:

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٦.

(٢) ابن إدريس، السرائر ٢: ٢٥٠.

١ـ أن يكون المال المتبادل في المعاملة من جنسٍ واحد.

٢ـ أن يكون من المكيل أو الموزون[1].

أمّا ربا القرض، فهو أن يُعطي المُقرض قرضاً للمُقترض، ويشترط عليه الزيادة عند التسديد، والشرط كلّ نفع زائدٍ عن مقدار القرض؛ ففي الماضي كان الربا المشهور هو الربا المعاملي، فيما السائد في عصرنا الحاضر هو الربا القرضي، والمهيمن على العالم الآن هو النظام المصرفي الظاهر على شكل مؤسّسة ربويّة ذات شبكة واسعة تُدار من خلالها المعاملات الربوية.

وقد التجأ بعض مفكّري العالم الإسلامي للتفكير في نجاة المسلمين من الوضع الذي كان مهيمناً على النظام المصرفي آنذاك، أمثال الشهيد السعيد محمد باقر الصدر، حيث طرح فكرة تأسيس البنك الإسلامي، ومع الأسف لم يخرج طرحه إلى حيّز التنفيذ. وهناك مجموعة أخرى من الباحثين دخلوا هذا المعترك عن طريق إبداء بعض النظريات والفرضيات والإصلاحات للنظام البنكي الإسلامي، فقد طرحوا قسمين للربا القرضي هما:

الربا الاستهلاكي: وهنا يكون المقترض مضطراً لأن يأخذ قرضاً لإدارة شؤون حياته، لكنّه لا يستطيع أن يفي به لعدم تمكنه من ذلك، وبسبب هذا التأخير يُضاف عليه مبلغ زائد من المال بسبب التأخير، فيتضاعف عليه الدين، ويعتقد هؤلاء أنّ الربا المحرّم هو هذا النوع من الربا المسمّى بالربا الاستهلاكي؛ لأنّ هذا النوع ظلمٌ واضح للمُقترض وإجحاف بحقه.

الربا الاستثماري: وهنا يأخذ المُقترض المال لجعله رأساً للمال في عملٍ منتج، فيكون هدفه من القرض الربح، وفي الوقت عينه يشترط أن يُرجع إلى المُقرض بعض المال الإضافي بعنوان الفائدة، وتعتبر هذه المجموعة من العلماء هذا النوع من الربا حلالاً؛

(١) المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٢: ٢٩٧.

لأنه ـ باعتقادهم ـ حالة جديدة من التعامل، لذا فهي غير مشمولة لأحكام الربا ومقرّراته، فهذا اللون من الربا لا ظلم فيه ولا إجحاف[١].

وقبل الدخول في صلب البحث، ارتأينا رصد تاريخ هذا النوع من الربا.

تاريخ الربا الاستثماري

حسب المتوفر من الشواهد التأريخية؛ فإن ظاهرة الربا كانت متداولةً في الجزيرة العربيّة عن طريق اليهود والنصارى الذين هاجروا إليها آنذاك؛ وبالتدريج أخذ العرب منهم هذه الظاهرة، لذلك عندما عقد الرسول ﷺ الصّلح مع نصارى نجران كان من ضمن مقرّرات الصّلح أن يتجنّبوا الربا؛ لكنّهم لم يفوا بهذا الشرط فكان عاقبة عملهم أن أجلاهم الخليفة الثاني من أرضهم[٢]، وكان الربا رائجاً في المدن الكبرى مثل مكّة والمدينة والطائف يعبّرون عنه بالربا الجاهلي، وله أقسام مختلفة؛ حتى عدّوا له عشرة أقسام أو أكثر، من جملتها الربا الاستهلاكي والربا الاستثماري.

يؤخذ الربا الاستهلاكي عند الضرورة لرفع الحاجة، أمّا الربا الاستثماري فهو معاملة بين التاجر وصاحب المال، فالتاجر يأخذ المال من أجل أن يجعله رأساً للمال في أعماله التجاريّة.

وليس هناك شك في أن الربا الاستهلاكي كان رائجاً في الجاهلية، فإذا ما تعذر على المُقترض دفع المال المستحقّ عليه فإنّ المُقرض للمال يُضاعف عليه المبلغ الذي في ذمّته من أجل أن يؤجّله سنةً أخرى لدفعه[٣]، وهناك بعض الدراسات تقول: إنّ الربا الاستثماري كان موجوداً حتى في زمان الجاهلية؛ لذا فالمقولة التالية تُشير إلى خلاف ما ذكر لدى بعضهم من «لكن هذه الأيام توجد هناك صورة أخرى للربا لا يمكن ان

(١) يوسف الصانعي، الربا الاستثماري: ٣١ ـ ٣٢.

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال: ٢٠٢.

(٣) الطبري، تاريخ الطبري ٤: ١١٩.

يُتـصَـوّر وقوعها في الماضي، وتعتبر من مختصّات زماننا الحالي المتطور، وهي أن الأثرياء لأجل أن يشغـلوا ثروتهم.. يحتاجون إلى رأس مال يُضاف إلى ثروتهم.. وهذا النوع من الربا يسمى الربا الاستثماري؛ وهو قابل للبحث و النقد، وبالخصوص ما قيل حول حلـّيته»[١]، وهناك شواهد دالـّة على ذلك في كتب التفسير والتاريخ يمكن العثور عليها:

١ـ العباس بن عبد المطلب وبنو المغيرة كانت بينهم معاملات ربويّـة واسعة مع بعضٍ من بني ثـقـيف قبل الإسلام، وعند ملاحظة هؤلاء الأشخاص وموقعيتهم الاجتماعية والأخذ بنظر الاعتبار القبائل التي كانوا ينتمون إليها نستنتج أن الربا الرائج فيما بينهم ليس من النوع الاستهلاكي، بل هو قطعاً من الربا الاستثماري[٢].

٢ ـ نقلاً عن الطبري: إن أصحاب رؤوس الأموال الأثرياء في أيام الجاهلية كانوا يعطون الأموال على شكل قرض من أجل اتـّساع ثروة المقترضين، وهذا طريق لتشغيل الأموال الممنوحة كقرض إلى مَن يشتغل فيها[٣].

٣ ـ العباس وخالد بن الوليد كانا شريكين في المعاملات الربويّـة، وقد جمعا ثروة طائلة عبر ذلك، ونقلاً عن جماعة من بني ثقيف أن وضعهم الاقتصادي كان عالياً جداً، وبعد بزوغ فجر الإسلام ونزول الآية ٢٧٩ من سورة البقرة، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ كلّ ربا من ربا الجاهلية موضوع، وأول ربا أضَعه ربا العباس بن عبد المطلب»[٤].

٤ ـ وهناك روايات تـُشير إلى وجود الربا الاستثماري، حيث نَـقـلـت لنا بعض الروايات عن الأئمة عليهم السلام أنهم سُئلوا عنه، وأجابوا، كما في خبر إسحاق بن عمار عن أبي

---

(١) الصانعي، الربا الاستثماري: ٣٢.

(٢) رشيد رضا، المنار ٣: ١٠٣.

(٣) القسم الثقافي في جامعة المدرسين، الربا: ٩١.

(٤) الكبرى ٢: ٣٩٢.

الحسن عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يكون له على رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه، فخافه أن يقطع ذلك عنه فيأخذ ماله من غير أن يكون شرطاً عليه، قال: لا بأس به ما لم يكن شرطاً»(١)، فمن هذا الحديث يمكن استنتاج ما يلي:

أولاً: إن القرض الاستثماري كان رائجاً آنذاك.

ثانياً: إنّ استلام المنفعة في هذا النوع من القرض وعدم اشتراطه مسبقاً، يكون حلالاً.

ثالثاً: الشرط السابق للقرض في استلام المنفعة حرام، ويُعتبر أحد مصاديق الربا، وهذا الحكم الأخير يدلّ عليه مفهوم الشرط في الرواية.

وعلى أساس هذه الرواية، لا فرق في الحرمة بين الربا الاستهلاكي والاستثماري.

وقد أيّدت جامعة محمد بن سعود هذا الموضوع في مؤتمرها الاقتصادي؛ فقد كتبوا في تقرير المؤتمر: «وقد ذهب الغالبيّة في المؤتمر إلى أن قريشاً كانت تعرف القروض الاستثمارية على صورة الاشتراك في القوافل، وأن النصوص جاءت عامّةً في تحريم الربا فتشتمل هذه الصورة تلقائياً»(٢).

تأمّلات في حلّية الربا الاستثماري في العصر الأخير

قسّمَ بعض المحققين من أهل السنّة الربا القرضي إلى قسمين: استهلاكي واستثماري، معتقداً أنّ ما حرّمه الإسلام هو الربا الاستهلاكي فقط، لا الاستثماري، ومن جملة من أخذ بهذه النظرية العالم المصري رشيد رضا، فقد قال في هذا المجال: «قد علم ممّا تقدّم في تفسير الآيات أنّها إنّما نزلت في وقايع كانت للمُرابين من المسلمين قبل التحريم، فالمراد بالربا فيها ما كان معروفاً في الجاهلية من ربا النسيئة، أي ما يُؤخذ من المال بأجل الإنساء، أي التأخير في أَجَل الدَّين.. فهذا ما ورد القرآن بتحريمه لم يحرّم فيه

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ١٠٤.

(٢) www.naralkira.com/book/d5n.htm

سواه، وقد وصفه في آية آل عمران التي جاءت دون غيرها بصيغة النهي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مُّضَاعَفَةً﴾»[١].

وقد جاء في المجلات العلمية ما يشبه هذه النظرية مِن قِبَل بعض العلماء، أمثال معروف الدواليبي ومصطفى الزرقاء[٢]. وأخيراً تبنّى بعض علماء الشيعة ـ وهو الشيخ يوسف الصانعي ـ هذه النظرية ودافعوا عنها، يقول أحدهم: «هل يمكن القول بأن أدلّة حرمة الربا شاملة لهذا المورد ـ أي الاقتراض من أجل الإنتاج والاستثمار مع الفائدة ـ مصاحباً للفائدة أم لا؟ مشهور الفقهاء وبالاستناد لعموم الآيات والروايات وإطلاقها حرّموا هذا النوع، لكن مدّعانا هو أنّ هذا القسم ليس حراماً، وأدلّة التحريم لا تشمله»[٣]، فالربا الذي حرّمه الشارع المقدّس هو ذلك الربا الجاري بين الأشخاص الحقيقيين الذين طرحوا مسألة الاستثمار فيما بينهم.

وهنا تساؤل: هل الربا المتداول في البنوك يشمله عنوان الاستثمار أم لا؟

الربا الاستثماري من وجهة نظر حقوقيّة اقتصادية

رأس المال ثمرة العمل، مقولةٌ لعلماء الاقتصاد، تعني أنّ رأس المال هو العمل المادي المتجسّم؛ لذا فمثلما يكون العمل نافعاً يكون رأس المال منتجاً ونافعاً، وهكذا كلما كان الإنسان يعمل بالوسائل والآلات فسيكون له حظ من المنفعة، وقسمٌ من المنفعة سوف يتعلّق برأس المال.

ونتيجةً لذلك، تغدو الضرورة والأولوية للموارد المنتجة أو المُربحة لعينيّة رأس المال؛ يعني حقيقة وجوده الخارجي لا الاعتباري؛ فلو كان رأس المال اعتبارياً فلا يمكن أن يكون ذا منفعة؛ لذا فإن الشخص المُقرض سوف يخرج رؤوس الأموال من

---

(١) رشيد رضا، المنار ٣: ١١٣.

(٢) القسم الثقافي في جامعة المدرسين، الربا: ٣٠٠.

(٣) صانعي، الربا الاستثماري: ٣٣.

يده، أي يخرج عن نطاق العينية وتنتقل إلى المُقترض، فيصبح عين رأس المال له، ومن ثمّ تكون المنفعة له أيضاً، أما المُقرض فيكون دائناً بالمال الذي قدّمه قرضاً؛ من هنا قالوا بأن المال عقيم، وكلّما أعطي المال على شكل قرض يكون الضامن هو أصل هذا المال، لكن لا تتعلّق به المنفعة؛ لأن الضمان والمنفعة لا يمكن الجمع بينهما، وعندما يظهر هناك ضرر فسوف تتوجّه الخسارة لرأس المال، حاله حال عقد المضاربة الذي يكون فيه رأس المال ذا سهمٍ من الربح، لكنّه لا يُضمن.

بناءً على ذلك، فإن المُقرض يبدّل عين ماله إلى دَين؛ لذا كان على المُقترض ردّ مقدار المال، أما المُقرض فيكون ملكه لذلك المبلغ اعتبارياً، وبعبارة أخرى إن ماله محفوظ لكن لا يأخذ عليه ربحاً أو فائدة، لماذا؟ لأن الربح أو الفائدة تأتي من رأس المال العيني لا الاعتباري الذي ليس فيه إنتاج، ولا يترتّب على الثروة الاعتبارية أيّ أثر، إلا أنّ المال مضمون ومؤمَّن، فيما النفع يتعلّق برأس المال العيني الذي هو عند المُقترض؛ من هنا، لم يكن هناك فرق بين الربا الاستهلاكي والربا الاستثماري، فالملاك المذكور واحدٌ في الحالات كافّة(١).

لا يمكن للمال أن يكون مُنتجاً الاّ في حالات خاصّة، عكس البضائع أو السلع التي فيها خاصيـّة الإنتاج؛ وذلك لأن المال له ثلاث خاصيات:

١ ـ أنه مقياس القيمة.

٢ ـ أنّه واسطة التبادل التجاري.

٣ ـ أنّه ذخر الأشياء الثمينة.

أمّا الخاصيّة الأولى، فليست مُنتجةً، وهذا واضح جدّاً، وأمّا الثانية فلا تجلب المنفعة ولا تولّد لنفسها اعتباراً إضافياً، وأما الثالثة فلا يمكن أن تكون منتجةً بنفسها، كما لا يمكنها أن تضيف لنفسها اعتباراً جديداً، إلا أن تكون على شكل بضائع؛ وهنا تـَنْحو

---

(١) الشهيد مرتضى المطهري، مسألة ربا التأمين: ٤٩.

المسألة منحىً آخر، بدخول هذا المال تحت عنوان عقدٍ من العقود الشرعية أمثال المضاربة والشركة وغيره، ليمكن أن يغدو منتجاً؛ إذ في هكذا حالات تتبدّل حقيقة ملكية المال إلى ملكية السلع أو البضائع، وتقع هذه السلع ضمن نطاق المعاملات التجارية التي من شأنها القيام بعمليات إنتاج.

ونلاحظ هنا أن الاستثمار والانتفاع بالمال ـ بما هو مال ـ قد دخل في خانة الربا القرضي؛ لأن المُقرض هنا يكون مالكاً للمال في ذمّة المقترض منذ تسليمه إيّاه حتى آخر المطاف، ومقابل ذلك يكون المُقترض مَديناً بهذا المال للمُقرض؛ هذا المال الذي لا يمكن أن يكون مُنتجاً بالنسبة للمُقرض[1].

ونتيجةً لذلك كلّه، فإن الفلسفة الاقتصادية لحرمة الربا هي أن المال بما هو مال لا يمكن أن يكون مُنتجاً؛ لأنه عقيم، و نستنتج عبر ذلك أنه لا فرق بين الربا الاستثماري والاستهلاكي.

نظرية الإجمال في آيات الربا

ذهب بعض الباحثين؛ لإثبات حلّية الربا الاستثماري إلى القول بأن «الأدلة والشواهد على مدّعانا في حلية الربا الاستثماري، هي: الدليل الأول، الآيات القرآنية الذامّة للربا، والتي ذكرناها سابقاً، وهي تدلّ على أصل حرمة الربا، لكنّ فيها إجمالاً على مستوى بيان المصاديق والموارد.. إذاً فبعض الربا حرام؛ لكنّ هذا البعض الوارد في الآيات لم يكن واضحاً، والقدر المتيقّن من هذه الحرمة يمكن أن يكون الربا الاستهلاكي»، ثم أضاف: «إن آية ﴿وَأَحَلَّ اللهُ البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، جملة استئنافية وليست حالاً من الجملة التي قبلها؛ فتكون بمثابة إحالة لحكم العقل والارتكاز العقلائي»[2].

---

(١) المحمودي، الأسس الفقهية لنظام المساهمة في البنوك اللاربوية: ٤٠.

(٢) صانعي، الربا الاستثماري: ٣٣.

القدر المسلّم من هذا الكلام أنّ كلمة ربا يفهمها العرب بمعنى الزيادة ـ الإضافة، وأنّ معناها الاصطلاحي هوالزيادة المعطاة في المعاملة القرضية، وبما أنّ القرآن نزل بلسان أولئك القوم؛ فإن الكلمات التي جاء بها معروفة ومألوفة لديهم؛ وعليه فآية ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، سواء كانت حالاً أو استئنافاً لا تغيّر من أصل حكم الربا المعهود والواضح للمسلمين آنذاك شيئاً، وعلى أيّة حالٍ فإن الآية لم تكن مُبيّنةً لحكم جديد أو ابتدائي للربا كي تكون حاليّةُ الجملة أو استئنافيّتها مؤثرةً فيه[1]؛ بل الآية في مورد التأكيد على حكم معلوم ومعروف للمسلمين. ولو فرضنا أنّ الجملة مستأنفة فإنّ الظاهر منها أنّ الآية المباركة بصدد بيان حلّية البيع وحرمة الربا من أجل تصحيح الاعتقاد الخاطئ للمُرابين الذين ساد بينهم الخلط بين البيع والربا؛ للمُشابهة بينهما.

وعليه، فالآية مطلقة في شمولها لحرمة الربا بأقسامه كافّة؛ وأمّا القول بأنّ الآيات القرآنية الواردة في الربا مجملة، والأخذ بالقدر المُتيقّن، وهو حرمة الربا الاستهلاكي، فهو من الاجتهاد مقابل النص.

وأمّا القول بأنّ الآية إحالةٌ إلى العقل والمرتكز العقلائي عندهم آنذاك، فهو لا يفيد القائل بالاختصاص بالاستهلاكي هنا؛ إذ حتى لو فرضنا الأمر كذلك؛ لزمنا الرجوع إلى العقل، وهو يقضي بأن الربا له آثار مخرّبة ومُدمّرة، مثل الظلم وعدم الاستقرار الاقتصادي، وعدم العدالة في توزيع الثروة، وإيجاد الطبقية في المجتمع، وانحصار الثروات بالمتموّلين فقط[2].

أمّا البيع مع أجَل؛ فإن قيمة السلعة فيه لا ترتفع؛ لأنّ المال فيه يقع مقابل السلعة، لا مقابل المال، هذا أولاً، كما أنّ المعاملة تتمّ برضا الطرفين ثانياً، على خلاف الحال في الربا؛ فإن المال أو المبلغ المُضاف على المعاملة ليس مقابل شيء؛ لهذا حرّمه الشارع

---

(١) الطباطبائي، الميزان ٢: ٤٤٠.

(٢) المحمودي الكلبايكاني، الأسس الفقهية لنظام المساهمة في البنوك اللاربوية: ٥٩.

المقدس[١].

بناءً على ذلك، يمكن القول بأن هذه الخاصيّة للربا والتي لا يترتب عليها سوى المفاسد والمضار؛ ليس هناك فرقٌ منطقي بين أقسام الربا فيها، سواء كان استثمارياً أو استهلاكياً؛ وأنّ الآية شاملةٌ لكلا القسمين صراحةً. والدراسة التاريخية لعصر صدر الإسلام تـبيّـن أن كلا النوعين من الربا موجود ومتداول آنذاك، لذا فإنّ الآيات الحاكية عن حرمة الربا لها دلالة عموميـّة، وليست مجملةً و لا متشابهة، كي نأخذ بالقدر المتيقن من مدلولها.

نعم، ذكر الفقهاء بعض الموارد المُستـثـناة من حرمة الربا[٢]، لكنّ أحداً منهم لم يذكر الربا الاستثماري في مستثنيات الربا.

وعليه، فلا وجه لادّعاء الإجمال في الآيات، بل إنّ قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٧٩) تعتبر دليلاً واضحاً على وجود الربا الاستثماري؛ إذ لا يعبّر عن القرض الاستهلاكي برأس المال، بل تستخدم كلمة قرض فيه، فيما استعمال كلمة رأس المال متداولٌ ورائج في الأموال التجارية والإنتاجية، علماً أن ذيل الآية ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ لا يمكن أن يكون دليلاً على اختصاص الحكم المذكور بالربا الاستهلاكي، بل إنّ هذا الحكم يشمل كلا القسمين من الربا الرائج في زمان الجاهلية؛ لأنه من الممكن أيضاً أن يحتاج التاجر (المقترض) إلى مهلة ليتمكّن من

(١) الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٣٨٩.

(٢) الموارد المستثناة من حرمة الربا هي: الربا بين الوالد وولده، والربا بين الرجل وزوجته، والربا بين المسلم والكافر الحربي، والذي يمكن للمسلم ان يأخذ إضافة منه فيه، أمّا العكس فغير جائز؛ لكن مشهور الفقهاء لم يجوّزوا أخذ المسلم الربا من الكافر الذمـّي؛ لأن مال الذمـّي محترم؛ أمّا الشيخ المفيد والسيد المرتضى فقالا بإمكان أخذ الربا من الذمي؛ لاعتقادهما أن الحديث الوارد في نفي الربا يشمل الكافر الذمـّي أيضاً، انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١: ١٦٠؛ والإمام الخميني، تحرير الوسيلة ١: ٥٣٩؛ والمحقّق الحلي، شرائع الإسلام ٢: ٣٠١؛ والسيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١: ٥٤٦.

تسديد قرضه الذي في ذمّته، وذلك إثر عوامل متعدّدة تجبره على ذلك، مثل المشكلات الاقتصادية كالضائقة المالية أو الخسران في صفقةٍ تجارية وغيرها.. وبالنتيجة يكون محتاجاً إلى مُهلةٍ لتسديد القرض؛ فليس هناك دليلٌ واضح من خلال الاستشهاد بهذه الآية على اختصاص هذا الحكم بالربا الاستهلاكي.

ألَيسَ الربا الاستثماري من مصاديق الظلم؟

ويضيف الكاتب أيضاً: «تكملة الآية في سورة البقرة تتكلّم عن علّة حرمة الربا وتصفه بأنه ظلم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اتَّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ* فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٨ ـ ٢٧٩).. بناءً على ذلك، فإنّ علة حُرمة الربا هو الظلم، وهذا الظلم مُتَصَوّر في الربا الاستهلاكي، أما الربا الاستثماري فليس كذلك».

هل يُعقَل أن لا تكون الزيادة الممنوحة على المال الذي استلمه المقترض في الربا الاستثماري من موارد الظلم؟ إذ لو كان ملاك الحكم في حرمة الربا هو الظلم؛ فحال المقترض حال ذلك الذي يُعطي مبلغاً اضافياً إلى البائع في الربا المُعاملي من دون أن يستلم شيئاً من الطرف المقابل، فالأمر واحد في كلتا الصورتين وهو ظلمٌ واضح وبيّن لا يُمكن إنكاره؛ فإذا كان القصد في القروض الاستهلاكية أن يكون المُقرض آخذاً لمالٍ إضافي من الطرف المقابل والذي هو محتاجٌ ومضطرّ للقرض، أما في القروض الاستثمارية فليس كذلك؛ لأنّ المقترض قصده من أخذ المال (القرض) جعله رأس مال منتج فيُعطي عليه زيادة من المال، وهذا العمل يعود نفعه للمجتمع فيحرّك عجلة الاقتصاد للأمام.. فلا شك أن الهدف الأصلي في الاقتصاد الإسلامي هو إقامة العدالة الاجتماعية وتوازن الثروة وعدم تراكمها؛ لهذا نهى الإسلام عن اكتناز الثروات من جانب، فيما حث ـ من جانب آخر ـ على الإنفاق وأداء الفرائض المالية التي تقع على عاتق المكلّفين، أمّا في الاقتصاد الرأسمالي القائم على الربا والفائدة، فإن الرأسماليين

الكبار والمتموّلين قد سلكوا سبيلهم هذا دون أدنى عناء، فكانوا يحصلون على أكبر أرباح، فجمعوا ثروات طائلة بذلك وكنـزوا الملايين، وهكذا، ونظراً للضائقة الماليـّة لذوي الدخل المحدود وحكم القانون والظروف المحيطة بهم ترى أموالهم في نقصان، بينما تُضاف هذه الأموال إلى أموال المتموّلين وأصحاب الثروة على حساب طبقة المحرومين أو ذوي الدخل المحدود؛ فإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن القول بأن هذه الحالة ليست من مصاديق الظلم؟!

أضِف إلى ذلك أن على رأس هذه الشبكة من الرأسماليين والتجارة العالمية يقف المارد الصهيوني الذين يريد التهام العالم، فقد نفذ إلى داخل جسد الدول المتقدّمة، حتى وصل الأمر إلى أن يغدو انتخاب رئيس الجمهورية والسياسة الخارجية للدول الغربيـّة الكبرى بأيديهم وتحت تصرّفهم، فهل يمكن القول بعد ذلك: إنّ هذا النوع من الربا ومن يعمل به ليس من مصاديق الظلم؟ ألا يعتبر تحريم الربا من العوامل المهمّة في تأمين العدالة الاقتصادية؟

يحصل المُرابون اليوم على فوائد هائلة من الأموال جزافاً عن طريق المعاملات المصرفيـّة من البنوك، وأصحاب رؤوس الأموال أيضاً عن طريق الاعتماد (الثـقـة)، فيستلمون أموالاً طائلة من البنك، ويوظـّفونها في المشاريع الكبيرة الضخمة، لقد غدوا أصحاب ثراء من خلال الفائدة التي يحصلون عليها في المعاملات الربويـّة دون أن تتعرّض أموالهم لأيّ خسارة؛ وأيضاً أصحاب رؤوس الأموال يوظـّفون أموالهم التي يأخذونها من المصرف ـ البنك عن طريق الاعتماد ويضعونها في مشاريع ضخمة كبيرة ليحصلوا على أضعاف أرباح المشاريع الصغيرة؛ فإذا لم تكن هناك مصارف وبنوك ربويـّة آنذاك؛ فلا يمكن للمنتفعين من المرابين أن يكدّسوا الثروة على هذا المنوال، ولا كان بإمكان أصحاب رؤوس الأموال تهيئة فرص لجلب اعتماد البنك فيدخلوا في مشاريع كبيرة ضخمة تجعلهم رأسماليين بارزين..

لقد وقف الإسلام بوجه هكذا معاملات؛ لرفع الاختلاف الفاحش بين طبقات

المجتمع[١]، وبناءً على هذا، وبغية تأمين العدالة الاجتماعية والاقتصادية نرى أنفسنا مضطرين لحذف هذه الظاهرة السيئة والمخرّبة من المجتمع الإسلامي، فنطرح البديل لها، وهو من العقود الشرعية الصحيحة في معاملاتنا البنكية والمصرفية، بهدف نشر الثقافة المصرفية الإسلامية.

رأي العلامة الطباطبائي في الربا

ننقل هنا كلام المفسّر الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي ﵀ بخصوص إثبات أن الربا الاستهلاكي والاستثماري ظلمٌ بحق الآخرين؛ حيث يقول: «هذا في الربا المتداول بين الأغنياء وأهل العسرة، وأما الذي بين غيرهم كالربا التجاري الذي يجري عليه أمر البنوك وغيرها كالربا على القرض والاتّجار به، فأقلّ ما فيه أنه يوجب انجرار المال تدريجياً إلى المال الموضوع للربا من جانب، ويوجب ازدياد رؤوس أموال التجارة واقتدارها أزيد ممّا هي عليه بحسب الواقع، ووقوع التطاول بينها وأكل بعضها بعضاً، وانهضام بعضها في بعض، وفناء كلّ ما هو أقوى منه، فلا يزال يزيد في عدد المحتاجين بالإعسار، وتجتمع الثروة بانحصارها عند الأقلّين، وعاد المحذور الذي ذكرناه آنفاً»[٢].

ويقول الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري أيضاً: «من خلال تعبير القرآن، نصل إلى أنه يَعتبر أخذ الفائدة (الربح) على القرض من مصاديق الظلم، أي أخذ شيء بدون حقّ وبدون مجوّز ظلمٌ.. وفي الواقع فإنّ العدل يعني إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، والظلم هو التجاوز على حقوق الآخرين، وقد عبّر القرآن عن أخذ الربا بالتعدّي على حقوق المقترض، ونحن نقول بعدم شرعيّته أصلاً»[٣].

---

(١) مكتب تعاون الحوزة مع الجامعة، أسس الاقتصاد الإسلامي: ٤٢٦.

(٢) العلامة الطباطبائي، الميزان ٢: ٤٥٧.

(٣) مرتضى المطهري، مسألة الربا والتأمين: ٥٠.

جاء في الرواية: «أخذ الربا ظلمٌ وفناء للأموال» ويُقصد بفناء الأموال فيها سحب أموال الناس نحو المرابين، وكذلك هي فتوى الفقهاء في هذا المورد، إن الربا هو هكذا، وقد فرّقوا بين الربا من النوع الاستهلاكي أو النوع الاستثماري[١].

بناءً على ذلك، فان الربا الاستثماري بشكله الجزئي البسيط هو مُحصّل الطبقة الكادحة وذات الدخل المحدود، فقد توجّه أولئك صوب الرأسماليين المتموّلين والبنوك بكثافة؛ كي يودعوا أموالهم دون تحمّل ألم وأذية مِن قِبَلهم، وقد أقدموا على المجازفة بأموالهم مواجهين بذلك أخطاراً متنوّعة ومتزايدة، والمقترض رغم مسألة التضخّم المالي، سيما في الدول التي ورثت اقتصاداً عليلاً لا قدرة فيه، لا يحصل سوى على نسبةٍ قليلةٍ من الربح أو الفائدة، فيجب أن لا نتوقّع أن تُحلّ مشاكلنا الاقتصادية عبر ذلك، وأن هذه القوى المالية العملاقة في العالم هي الملجأ الوحيد لحلّ تلك المشاكل، وأنّها سوف تضع لنا قانوناً يضمن مصالحنا ويكون عادلاً في توزيع الثروة، بل من اللازم القلق من ظاهرة الربا والفائدة في البناء الاقتصادي للدول اليوم، حالها حال الآلات في يد المستبدّين والمُترفين التي يرومون من خلالها تكبيل الإنسان بما يُثقل كاهله، فقد تجاوزوا وظلموا واستخدموا العنف وعدم الرحمة بالشعوب الواقعة تحت سلطة الأثرياء، فأبدوا الوجه القبيح، وكشّروا عن مخالب وأنياب مفترسة.

لذلك حرّم بعض الفقهاء كل أنواع الفرار من الربا؛ لأن فلسفة تحريمه والآثار المخرّبة للعمل به في حياة الفرد والمجتمع، المادية والمعنوية، لا تغيّر من حقيقته وماهيّته مهما جاؤوا بتوجيهات له؛ يقول الإمام الخميني‏ؒ في هذا الصدد: «من أجل التخلّص من الربا ذكروا أنّ هناك عدّة طرق لذلك، ولكنني بعد إعادة النظر في هذه المسألة توصّلت إلى أن التخلّص من الربا بأي وسيلة كانت ليس جائزاً، والمورد الوحيد الذي يمكن أن يكون جائزاً في الربا المعاملي هو في حالة التعامل بنفس الجنس

---

(١) المصدر نفسه: ٥٥.

بوزن أكثر، ولكن بضمّ صاحب الوزن الأقلّ إلى سلعته شيئاً آخر، ويمكنه أن يتعامل بوزن أكثر إذا فعل ذلك»[١].

الربا الاستهلاكي من وجهة نظر فقهية

من وجهة نظر الفقه الشيعي، إذا وقع عقد قرضٍ بين شخصين، لا يجوز اشتراط الزيادة فيه عند استرداد المبلغ؛ لأنّ هذا هو الربا المحرّم، وليس هناك فرق بين الموارد المختلفة لأهداف المُقترض، وهناك اتّفاق في وجهات نظر الفقهاء الكبار حول هذه المسألة[٢]، فصاحب الجواهر في شرح كلام المحقق الحلي يقول: «إذا اشترط الربح في القرض فهو حرام وربا»، ويقول: «ليس هناك خلاف في هذه المسألة، والإجماع على هذه المسألة موجود بكلا قسميه المُحَصّل والمنقول، بل قيل: إنّ عموم المسلمين مجمعين على هذه المسألة»[٣]، بل يمكن القول: إنّ جميع فقهاء المسلمين ـ أعمّ من الشيعة والسنّة ـ أجمعوا واتّفقوا ها هنا[٤].

وبلا شك، فإن محلّ الإجماع هنا هو الربا الذي كان متداولاً آنذاك، ويسمّى الربا الجاهلي بقسميه: الاستهلاكي والاستثماري، وكما قلنا فإن الوثائق التاريخية تثبت هذه الحقيقة، وهي أن الربا الاستهلاكي والاستثماري كانا رائجَين في ذلك العصر؛ وعليه، فإنّ الاجماع القطعي للفقهاء، له عمومٌ وشمول لكلا القسمين من الربا[٥].

---

(١) الإمام الخميني، كتاب البيع ٢: ٥٣٨.

(٢) يقول المحقق الحلي: «فلو شرط النفع حرم، وصاحب الجواهر في شرحه له بلا خلاف فيه بل الاجماع منّا بقسميه عليه، بل ربـّما قيل: إنه إجماع المسلمين».

(٣) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٥: ٥؛ والسيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١: ٥٧٦؛ والأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٩: ٦٠.

(٤) الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢٥: ٥؛ وابن قدامة، المغني ٤: ٣٥٤.

(٥) رشيد رضا، المنار ٣: ١٠٣؛ والطبرسي، مجمع البيان ٢: ٣٩٢؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ١٣: ١٠٤.

كذلك الحال مع الآيات القرآنية النازلة في حرمة الربا؛ حيث تشمل كلا القسمين المذكورين، وبعبارة أخرى: كلمة الربا ذُكرت في الآيات من دون قيدٍ أو شرط، وهي مُـطلقة، فتشمل الربا في القرض الاستثماري أيضاً.

تحريم نصوص السنّة الشريفة للربا بأنواعه

يمكن الاستفادة من الروايات الواردة عن النبي الأكرمﷺ والأئمةعليهم السلام في حرمة الربا القرضي بشكل كلّي؛ فقد قال رسول اللهﷺ: «كلّ قرضٍ يجرّ منفعة حرام»(١)، وقال الباقرعليه السلام: «كلّ قرض جرَّ منفعةً فهو ربا»(٢)، وروي عن النبي الأكرمﷺ في هذا المعنى حديثٌ قريبٌ من ذلك(٣)، وجاء كذلك عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفرعليه السلام، قال: «سألته عن رجلٍ أعطى رجلاً مائة درهم على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقلّ أو أكثر، قال: هذا الربا المحض»(٤)، وجاء في بعض الروايات أن الُمقرض إذا اشترط على الُمقترض أن يُنجز له عملاً مقابل ما يعطيه من قرض، فيُعتبر هذا الشرط من مصاديق الربا؛ فقد قال الإمام الباقرعليه السلام: «إذا أعطى شخصٌ لشخصٍ آخر قرضاً، فلا يشترط عليه غير ردّ المبلغ نفسه من دون زيادة، أما إذا أعطى الُمقتـرض أكثر أو أحسن كهدية، يمكن للمُقرض أن يقبل منه، ولكن ليس لأحدٍ منكم أن يركب مركب الآخر أو يأخذ منه أمانة ماليـّة لقاء ما أعطاه من قرض»(٥).

وفقاً لهذه الروايات، والتي سوف نتعرّض لقسم منها، إذا وُضع أيّ نوعٍ من أنواع الشروط في استرداد مبلغ إضافي عن أصل القرض، يُعتبر من مصاديق الربا القرضي المحكوم بالحرمة، وليس هناك فرق بين الربا الاستهلاكي والربا الاستثماري في هذه

---

(١) البيهقي، السنن الكبرى ٥: ٣٥٠.

(٢) النوري، مستدرك الوسائل ٢: ٤٩٢.

(٣) الشوكاني، نيل الأوطار ٥: ٣٥١.

(٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٤٣٧.

(٥) المصدر نفسه.

الحرمة؛ لأنّ العموم والإطلاق في هذه الروايات حاله حال الآيات القرآنية المطلقة والشاملة لكلا القسمين.

إضافةً إلى ذلك، نستنتج من بعض روايات القرض أنّ القرض الاستثماري كان رائجاً آنذاك؛ فقد سُئل الإمامعليه السلام عن حكمه: عن إسحاق بن عمّار عن أبي الحسنعليه السلام قال: «سألتُهُ عن الرجل يكون له على رجل مال قرضاً فيعطيه الشيء من ربحه، فخاف أن يقطع ذلك عنه، فيأخذ ماله من غير أن يكون شرط عليه، قال: لا بأس به ما لم يكن شرطاً»[1]، فهذه الرواية جاءت صريحةً في القرض الاستثماري؛ لأن المُقترض أعطى للمُقرض مبلغاً إضافياً لما أخذ منه، ولكن من دون شرطٍ مسبق فيما بينهما، وقد صرّح الإمامعليه السلام في هكذا حالات بعدم المانع. أما المفهوم المخالف لهذه الجملة فهو: كلّما كان هناك شرطٌ مسبق في أخذ النفع حَرُمَت المعاملة وصارَت ربَويةً[2]. كما أن دور الشرط المسبق في تحقق الربا قد ذُكر صراحةً في كثير من الروايات السابقة.

وعليه، فقد عبّرت بعض الروايات الخاصّة بباب القرض عن حكم الربا الاستثماري، فلم يبقَ هناك شك وترديد في أن هذا النوع من الاستثمار للأموال موجودٌ في صدر الإسلام وزمان الأئمةعليهم السلام؛ وقد بيّنوا أحكامه، وليس هناك فرقٌ بين الربا الاستهلاكي وغيره في الأحكام المترتّبة على الربا.

الربا المعاملي وسدّ الذرائع

قسّم بعض علماء السنّة وفقهاؤهم الربا إلى قسمين:

---

(١) الطوسي، تهذيب الأحكام: ٧: ٢٠٢١، ح ٧٤١٩.

(٢) هذا المطلب هو أحد مصاديق مفهوم الشرط، ومشهور الأصوليين يقول: إن دلالة الجملة الشرطية في الحكم معلّقة على الشرط للمنطوق بموجب الوضع وعلى المفهوم بموجب اطلاق الشرط (مطلق)، وبعض المحققين قالوا: إن دلالة الشرط على المفهوم ليس فيها ترديد، انظر: الخوئي، محاضرات في الأصول ٥: ٨٥؛ ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ١٠٨.

١ ـ الربا الجليّ الواضح، أو ربا النسيئة؛ وهو عبارة عن عدم قدرة المُقترض على ردّ القرض في حينه، فيطلب من المُقرض مُهلةً إضافية لتسديد المبلغ، فيوافق الطرف الآخر على أن يُضاعَف عليه المبلغ مرّةً أو مرّتين.

وهذا النوع من الربا يسمّى الربا الجلي، ودليل حرمته الحديث النبوي الشريف «إنما الربا في النسيئة مسلّم»[١].

٢ ـ الربا الخفي، وهو الربا المعاملي بصورة نقد، وهو المسمّى بربا الفضل، وهو عبارة عن التبادل بين شخصين بالمكيل أو الموزون، ومن الجنس نفسه، لكن مع الإضافة، ودليل حرمته حديثُ الرسولﷺ الذي قال: «لا تبيعوا الدينار بالدينارين، ولا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإني أخاف عليكم الرما، أي الربا»[٢].

وقد عزا هؤلاء الفقهاء الربا الخفي إلى باب سدّ الذرائع، فقالوا: إنّ حرمته ترجع لربا النسيئة بشكل كامل.

والذرائع جمع ذريعة، بمعنى الوسيلة للوصول إلى شيء، وسدّ الذرايع بمعنى منع كل مورد يجرّ إلى الحرام[٣]، «والذريعة الوسيلة وتذرّع بذريعة: توسّل، والجمع الذرايع»[٤]، فعلى هذا الأساس؛ فالمحرّم أصالةً هو ربا النسيئة وحُرمَته ذاتيـّة، أمّا حرمة الربا النقدي فمقدّميّة لعدم ابتلاء الناس بربا النسيئة[٥].

بعد نقله لكلام ابن القيم يقول رشيد رضا: «وهذا التعامل من الربا الخفي الذي يمكن إدخاله في عموم روايات الآحاد في بيع أحد النقدين بالآخر ونحو ذلك، فهو محرم لسدّ الذرايع، كما قال ابن القيّم، لا لذاته، وهو من الربا المشكوك فيه، لا من

---

(١) النيسابوري ٥: ٥٠.

(٢) ابن قدامة، المغني ٤: ٦.

(٣) الحسيني، قاموس اللغة والاصطلاحات الفقهية: ٢٢٤.

(٤) الطريحي، مجمع البحرين ٤: ٣٢.

(٥) ابن القيم، أعلام الموقعين ١: ٢٠٣.

المنصوص عليه في القرآن الذي لا شك فيه»[١]. هكذا أمضى رشيد رضا كلام ابن قيم الجوزية، وقال: إن تحريم الربا الفضلي إنّما هو من باب سدّ الذرايع، وأنه مصداقٌ للربا المشكوك. وقد ذكر ابن رشد لربا الذرائع تسع صور، وأضاف: إنّ هناك صورتان فقط وقع فيهما الاختلاف بين فقهاء أهل السنّة، أما البقية فهي مورد اتّفاقهم، ومراعاةً للاختصار أعرَضنا عن ذكرها هنا[٢].

نقد نظرية سد الذرائع في مسألة الربا

أمّا رأيُ علماء الشيعة بالنسبة للتقسيم المذكور آنفاً ونظرية سدّ الذرايع، كما ذكر ابن القيم ورشيد رضا وأمثالهم، فهو الرفض؛ للأسباب التالية:

١ ـ لا يمكن إطلاقاً ادّعاء أن كلّ أو أكثر موارد الربا المعاملي ينجرّ إلى ربا النسيئة وبقيّة الأقسام من الربا الجلي، وادّعاء أنه من أجل الوصول إلى هكذا نتيجة نقول: إن التحريم هو تحريم مقدّمي؛ فمن أجل سدّ باب الابتلاء النسيئي حرّمه الإسلام ووقف بوجهه، ولهذا كان التفاضل في الربا المعاملي بين الأجناس المختلفة جائزاً باعتقاد أكثر فقهاء أهل السنّة.

كما أنّ حديث الرسولﷺ: «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين..» ـ على فرض صحّة سنده ـ لا يمكن أن يكون حجة في إثبات مدّعاهم؛ لأن الحديث المذكور ليس له دلالة مطلقاً على الذريعة ـ الوسيلة ـ التي تجرّ للابتلاء بربا النسيئة، بل إن ظاهر كلام النبيﷺ الذي قال فيه: «فإني أخاف عليكم الرما، يعني الربا»، هو فرض مورد البحث والسؤال، بيع وشراء نوعين من نفس الجنس مع الإضافة، والذي هو من مصاديق الربا الوخيمة العاقبة؛ لأن الربا من الذنوب الكبيرة، لذلك قالﷺ: أخاف عليكم من الربا.

---

(١) رشيد رضا، المنار ٣: ١١٦.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢: ١٠٦.

وعليه، تكون حرمة الربا المعاملي تحت عنوان سد الذريعة مما لا دليل عليه، علاوة على هذا، فقد جاء في الحديث المنقول عن الإمام الرضا عليه السلام حديثٌ عن علـّة تحريم الربا، وهو يُثبّت أن الحكم بالحرمة استقلالي، والحديث منحصرٌ بمورد الربا المعاملي، يقول الإمام الرضا عليه السلام ـ لّما سُئل عن علـّة تحريم الربا ـ : «لمـا نهى الله عز وجل عنه، ولما فيه من فساد الأموال؛ لأن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين كان ثمن الدرهم درهماً، وثمن الآخر باطلاً، فبـَيْع الربا وشراؤه وَكسٌ على كل حال على المشتري وعلى البائع، فحرّم الله عز وجل على العباد الربا؛ لعلـّة فساد الأموال»[1].

وبذلك يظهر أنّ احتمال حُرمة هذا النوع من الربا بعنوان كونه مقدّمةً للابتلاء بربا النسيئة ولسدّ الذرائع غير صحيحٍ أبداً.

٢ ـ قاعدة وجوب مقدّمة الواجب، من القواعد التي بُحثت في أصول الفقه الإمامي، وتعني أن مقدّمة الواجب أو الحرام تكون واجبةً أو محرمة أيضاً؛ وعليه، فإذا فرضنا أن الربا المعاملي كان مقدّمةً للابتلاء بربا النسيئة يجب البحث في هذا المطلب وهو؛ هل أن مقدّمة كلّ عمل حرام مطلقاً محرّمة؟ أو أن حرمتها محدودة بشرائط خاصّة؟

ويمكن الجواب بأنّه كلّما كانت المقدّمة تجرّ إلى عمل محرم تكون محرّمةً أيضاً، والشخص المرتكب لأصل العمل ـ ذي المقدّمة ـ سوف يؤاخَذ، أما إذا قام شخصٌ بارتكاب المقدّمة نفسها التي تجرّ للحرام، ولكن ذي المقدّمة لم يتحقـّق، فلا يؤاخذ في ارتكاب المقدمة لوحدها، إلاّ اذا كان هناك دليل خاص على حرمةٍ نفسيّة وذاتيـّة أثبتها الدليل الخاص، وأصل هذا الحكم هو وجود المفسدة في ارتكاب نفس المقدمة.

٣ ـ قاعدة سدّ الذرائع حالها حال الاستحسان والقياس، من الأدلّة المعتبرة عند كثير من فقهاء أهل السنّة، وقد أفتـوا على طبقها الفتاوى، أمّا فقهاء الشيعة فيعتبرونها من

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٤٢٥.

الأدلـّة الظنية التي لا حجيّة لها عندهم، إلاّ إذا كان هناك دليل معتبر منقول أو معقول على حجيّتها، يقول الشيخ المظفر: «بقي من الأدلّة المعتبرة عند جملة من علماء أهل السنّة الاستحسان والمصالح المُرسلة وسد الذرائع، وهي إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلّة السمعية أو الملازمات العقلية لا دليل على حجـيّتها، بل هي أظهر أفراد الظنّ المنهي عنه، وهي دون القياس من ناحية الاعتبار»[1].

نتيجة البحث

يرى بعض الباحثين الأخذ بنظرية التمييز بين الربا الاستهلاكي والاستثماري؛ ليكون الأول حراماً والثاني حلالاً، وقد كان أخذ بذلك بعض العلماء المصريين من أهل السنّة أمثال رشيد رضا و.. وقد توصّلنا إلى إبطال ذلك، وأنّ هذا النوع من الربا ـ خلافاً لما ادّعي ـ كان موجوداً في زمان الجاهلية وصدر الإسلام؛ وأنّ حكم تحريم الربا يشمل النوعين معاً على حدّ سواء، بل هناك روايات وآيات دالـّة وبشفافيـّة على حرمتهما، بل الحكم بحلية الاستثماري من الربا يُعتبر خرقاً لإجماع الفقهاء.

إضافةً إلى هذا، لاحظنا عند دراسة فلسفة تحريم الربا من وجهة النظر الاقتصادية عدم وجود فرق بين القسمين من ناحية الإجحاف والظلم وإيجاد مجتمع طبقي، ومنع إجراء العدالة الاقتصادية. أما موارد الاستثناء فلا تخدش بالملاكات ولا الأحكام، وما جاء في نظرية سدّ الذرائع في فقه أهل السنّة في مورد الربا المعاملي غير مقبول عند فقهاء الشيعة، لا قاعدةً ولا بناءً.

ولحلّ هذه المشكلة الواسعة في الربا ونفعه، من الأفضل ان نلتجئ إلى نظام المساهمة، وتأسيس بنك ـ مصرف إسلامي يقوم على العقود الإسلاميـّة، ومن الطبيعي أن نسلـّم أمر تطبيق وإرساء هذه القوانين الإسلامية للبنك إلى المختصّين بالأمور المالية والمصرفيـّة لتأمين سلامة الإجراء والتنفيذ.

---

(١) المظفر، أصول الفقه ٢: ١٨٠.

المحتويات

يعالج هذا الكتاب مجموعةً من الملفات البحثية الفقهية بقراءة جديدة مختلفة تماماً عن السائد والموروث، إنّه يقدّم معالجاته الاجتهادية في الفقه الإسلامي وفقاً لعقل نقدي متحرّر من جهة، ومرجعيّة قرآنية وعقليّة لا تتهاوى أمام النصوص التراثية المتناثرة من جهة ثانية، وتتركّز بحوثه حول قضايا مختلفة في الأحوال الشخصيّة والمسائل القضائية والجزائية، ويطلّ بقوّة على قضايا المرأة بنظريّة جديدة مختلفة تمام الاختلاف عمّا سبقها.

لقد أثارت فصول هذا الكتاب وما تزال ضجّة كبيرةً في المحافل العلمية في المعاهد والحوزات الدينية، وهي تنشر لأوّل مرّة باللغة العربية، لتشارك في حوار الوعي والتجديد الذي يتطلّبه الفقه الإسلامي في العصر الراهن، ومع كل ميزاته فهو يسعى للحفاظ على آليات الاجتهاد الجواهري (المدرسي والتقليدي) لينتج من خلالها بعينها نتائج مختلفة تماماً، وهنا يكمن امتياز الكتاب والمشقّة التي واجهها في الوصول إلى هذه النتائج.

ISBN 978-614-404-115-4
9 786144 041154